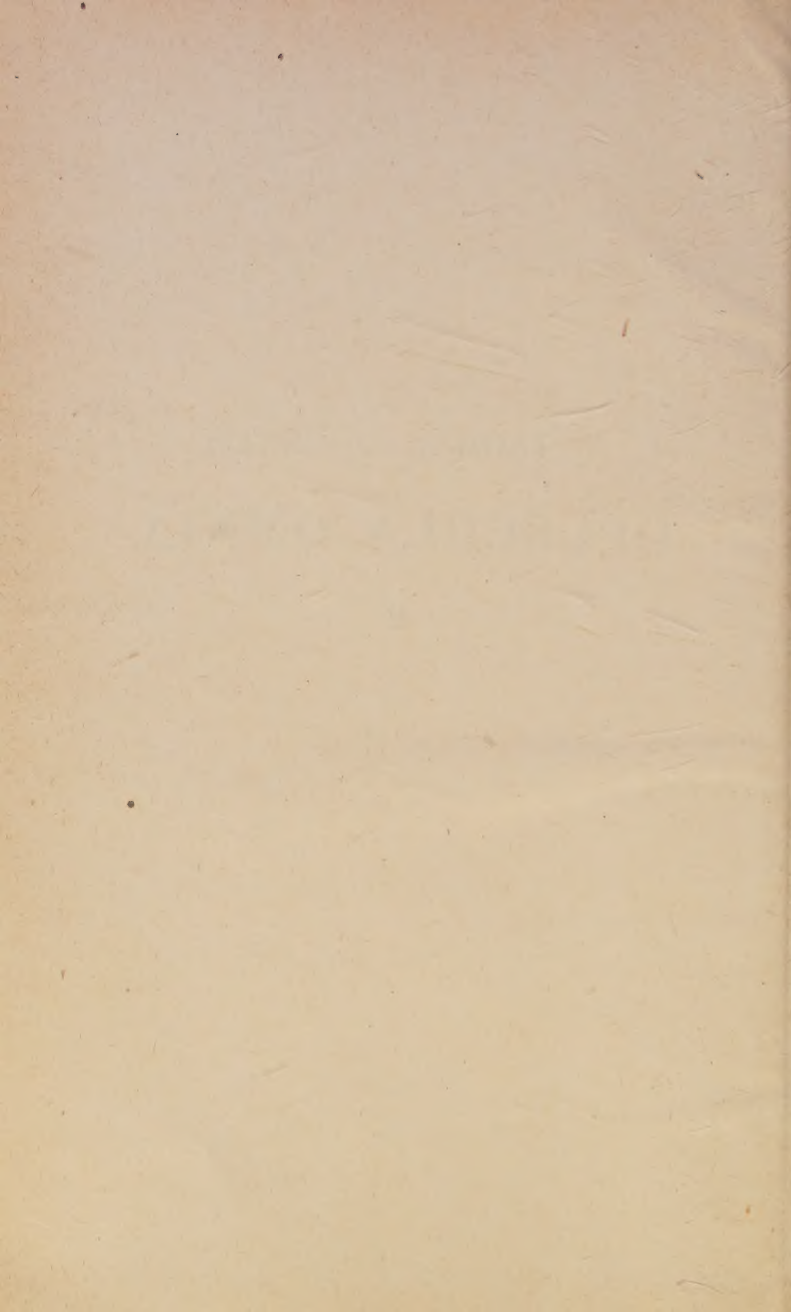




Digitized by the Internet Archive
in 2025

S. THOMAE AQUINATIS
OPUSCULA OMNIA

II



S. THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DOCTORIS COMMUNIS ECCLESIAE

OPUSCULA OMNIA

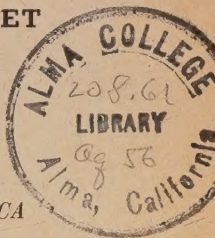
GENUINA QUIDEM NECNON SPURIA MELIORIS NOTAE
DEBITO ORDINE COLLECTA
CURA ET STUDIO

R. P. PETRI MANDONNET

ORD. PRAED.

TOMUS SECUNDUS

OPUSCULA GENUINA THEOLOGICA



BREVIS COMPILATIO THEOLOGIAE (COMPENDIUM THEOLOGIAE) AD FRATREM RAYNALDUM DE PIPERNO. — EXPOSITIO SUPER DIONYSIUM DE DIVINIS NOMINIBUS.

PARISIS (VII^e)

SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOPOLAE EDITORIS

10, VIA DICTA « CASSETTE », 10

1927

27638

OPUSCULUM XIII.

COMPENDIUM THEOLOGIAE

(BREVIS COMPILATIO THEOLOGIAE)

AD FRATREM REGINALDUM SOCIUM SUUM CARISSIMUM

(Ed. Rom. Opusculum II.)

PRIMA PARS

CAPUT I.

ÆTERNI Patris Verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinæ gloriæ revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita majestate. Et ut a cœlestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod per studiosos diffuse et diuturne per diversa Scripturæ sanctæ volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanæ salutis doctrinam conclusit. Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus in debiti finis intentione, ne in debitos fines sectando, a vera felicitate deficiat in justitiæ observatione, ne per vitia diversa sordescat. Cognitionem autem veritatis humanæ saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod Apostolus ad Rom. 9. dicit : *Verbum abbreviatum faciet Deus super terra*. Et hoc quidem est Verbum fidei, quod prædicamus. Intentionem humanam brevi oratione rectificavit, in qua dum nos orare ducit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam justitiam quæ in legis observatione consistit, uno præcepto charitatis consummavit : Plenitudo, enim legis est dilectio. Unde Apost. 1. Corint. 13, in fide, spe, et charitate, quasi in quibusdam salutis nostræ compendiosis capitulis totam præsentis vitæ perfectionem consistere docuit, dicens : *Nunc autem manent fides, spes, charitas*. Unde hæc tria sunt, ut Beatus Aug. dicit, quibus colitur Deus. Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de

Christiana Religione tradam, quam semper præ oculis possis habere, circa hæc tria in præsentī opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de charitate agemus. Hoc enim et Apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse posset, nisi debitus finis spei statuatur, nec hæc esse potest si veritatis agnitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas. Secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur. Tertio, necessaria est charitas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

CAPUT II.

Ordo dicendorum circa finem

Fides autem prælibatio quædam est illius cognitionis, quæ nos in futuro beatos facit. Unde et Apost. dicit, quod est *substantia sperandarum rerum*, quasi jam in nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem per modum cujusdam inchoationis subsistere faciens. Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi, unde ad Patrem loquens, dicit : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant et Deum*, etc. Circa hæc ergo duo tota fidei cognitio versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi. Nec mirum, quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem, et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viæ per quam salvati sunt, cognitionem haberent. Hinc est, quod Dominus discipulis dixit : *Et quo ego vado scitis, et cum scitis*. Circa divinitatem vero tria cognosci oportet. Primo quidem essentiali unitatem : secundo, personarum trinitatem : tertio, divinitatis effectus.

CAPUT III.

Quod Deus sit.

Circa essentiali quidem divinæ unitatem, primo quidem credendum est Deum esse, quod ratione conspicuum est. Videmus enim omnia quæ moventur, ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora cœlestia, inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est

Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis, si primum movens non sit, quæcumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse, igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente. Simile enim est hoc, ac si aliquis circa constitutionem arcæ, vel lecti, ponat serram, vel securim absque carpentario operantem. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum, et hoc dicimus Deum.

CAPUT IV.

Quod Deus est immobilis.

Ex hoc apparet, quod necesse est Deum moventem omnia immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset seipsum vel a seipso, vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest, oporteret enim esse aliquid movens prius eo, quod est contra rationem primi moventis. A seipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter. Vel quod secundum idem sit movens et motum, aut ita quod secundum aliquid sui sit movens, et secundum aliquid, motum. Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, in quantum huiusmodi, sit in potentia, quod autem movet, sit in actu, si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et in actu, quod est impossibile. Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliquid movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suæ partis quæ movet. Quod autem est per se, prius est eo quod non est per se. Non potest igitur primum movens esse, si ratione suæ partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse. Ex iis etiam quæ moventur et movent hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus. Sicut videmus quod alterationes, et generationes, et corruptiones, quæ sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus cœleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino.

CAPUT V.

Quod Deus est æternus.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse æternum. Omne enim quod incipit esse, vel desinit, per motum, vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem, quod Deus est omnino immobilis, est ergo æternus.

CAPUT VI.

Quod Deum esse per se est necessarium.

Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile : sed Deus est omnino immutabilis ut ostensum est. ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse : quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant : ergo Deum esse est necesse. Item, omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse, quia quantum est in se, se habet ad utrumque : quod autem facit aliquid esse, est prius eo, ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius : Deo autem non est aliquid prius, ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt, quæ suæ necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem, Deus qui est omnium primum, non habet causam suæ necessitatis : unde Deum esse per seipsum est necesse.

CAPUT VII.

Quod Deus semper est.

Ex his autem manifestum est, quod Deus est semper. Omne enim quod necesse est esse, semper est : quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita numquam non est : sed necesse est Deum esse, ut ostensum est ; ergo Deus semper est. Adhuc, nihil incipit esse, aut desinit nisi per motum, vel mutationem : Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur, quod esse incæperit, vel quod esse desinat. Item, omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo

quod sit ei causa essendi. Nihil enim seipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse : Deo autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens, causa enim prior est causato, necesse est igitur Deum semper fuisse. Amplius, quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per seipsum : esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per seipsum : sed ea quæ per se sunt, semper sunt, et ex necessitate, igitur Deus semper est.

CAPUT VIII.

Quod in Deo non est aliqua successio.

Per hoc autem manifestum est, quod in Deo non est aliqua successio, sed ejus esse totum est simul : successio enim non invenitur nisi in illis, quæ sunt aliquid motui subjecta, prius enim et posterius in motu causant temporis successionem : Deus autem nullo modo est motui subjectus, ut ostensum est, non igitur est in Deo aliqua successio, sed ejus esse est totum simul. Item, si alicujus esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur : Deo autem nihil deperit, nec accrescit, quia immobilis est, igitur esse ejus est totum simul. Ex his autem duobus apparet quod proprie est æternus. Illud enim proprie est æternum, quod semper est, et ejus esse est totum simul, secundum quod Boetius dicit, quod æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

CAPUT IX.

Quod Deus est simplex.

Inde etiam apparet, quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione, oportet esse duo quæ ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu, nam unum quodque ex hoc quod est in potentia, mobile est, impossibile igitur est primum movens compositum esse. Adhuc, omni composito necesse est esse aliquid prius : nam componentia naturaliter sunt composito priora. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Videmus

etiam in ordine eorum quæ sunt composita, simpliciora priora esse, nam elementa sunt naturaliter priora corporibus mistis. Item etiam inter ipsa elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus cœleste, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrariedade sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

CAPUT X.

Quod Deus est sua essentia.

Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscujusque rei est illud quod significat definitio ejus. Hoc autem est idem cum re cujus est definitio, nisi per accidens, in quantum scilicet definitio, accidit aliquid quod est præter definitionem ipsius : sicut homini accidit albedo, præter id quod est animal rationale et mortale. Unde animal rationale et mortale est idem quod homo : sed non idem homini albedo in quantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo, quorum unum est per se, et aliud per accidens, oportet quod essentia ejus sit omnino idem cum eo : in Deo autem cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo, quorum unum sit per se, et aliud per accidens, oportet igitur, quod essentia ejus sit omnino idem quod ipse. Item in quacumque essentia non est omnino idem cum re cujus est essentia, est invenire aliquid per modum potentiæ, et aliquid per modum actus, nam essentia formaliter se habet ad rem cujus est essentia, sicut humanitas ad hominem : in Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

CAPUT XI.

Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse.

Uterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse ejus, oportet quod aliud sit quo sit, et aliud quo aliquid sit, nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit. Unde et definitio significans essentiam, demonstrat quid est res : in Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est, cum non sit in eo compositio,

ut ostensum est, non est igitur ibi aliud ejus essentia quam suum esse. Item, ostensum est quod Deus est actus purus absque alicujus potentialitatis permistione, oportet igitur quod ejus essentia sit ultimus actus : nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum : ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum, in quod tendit omnis motus, et cum motus naturalis in hoc tendat, quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum, quod omnia desiderant : hoc autem esse, oportet igitur, quod essentia divina, quæ est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.

CAPUT XII.

Quod Deus non est in aliquo genere sicut species.

Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, ergo cujuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus : sed ipsum esse, quod est esse Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicujus generis. Item, cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permistus potentiæ : ostensum est autem Deum esse purum actum absque permistione potentiæ. Non est igitur ejus essentia constituta ex genere et differentiis, et ita non est in genere.

CAPUT XIII.

Quod impossibile est Deum esse genus alicujus.

Ulterius autem ostendendum est, quod neque possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse, nam per differentias específicas constituitur res in proprio esse : Sed hoc quod Deus est ipsum esse, impossibile est ergo quod sit genus. Item, omne genus differentiis aliquibus dividitur : ipsius autem esse, non est accipere aliquas differentias ; differentiæ enim non participant genus nisi per accidens, in quantum species constitutæ per differentias genus participant : non potest autem esse aliqua differentia quæ non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur, quod Deus sit genus de multis speciebus prædicatum.

CAPUT XIV.

Quod Deus non est aliqua species prædicta de multis individuis.

Neque est possibile, quod sit sicut una species de multis individuis prædicata. Individua enim diversa quæ conveniunt in una essentia speciei, distinguuntur per aliqua quæ sunt præter essentiam speciei, sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est præter rationem humanitatis : hoc autem in Deo non potest accidere, nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod Deus sit species quæ de pluribus individuis prædicetur. Item, plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicumque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei : in Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod Deus sit quædam species de pluribus prædicata.

CAPUT XV.

Quod necesse est dicere Deum esse unum.

Hinc etiam apparet, quod necesse est unum Deum solum esse. Nam si sint multi dii, aut æquivoce, aut univoce dicuntur. Si æquivoce, hoc non est ad propositum : nihil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant vel in genere, vel in specie : ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus, neque species plura sub se continens, impossibile est igitur esse plures Deos. Item, illud quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire : unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsa individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat : sed essentia divina per seipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua essentia, impossibile est ergo, quod sit Deus nisi unus tantum. Item duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari, unus per differentias, sicut

forma generalis, ut calor in diversas species coloris : alius per subjectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quæ non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subjecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo si subsisteret sine subjecto, non esset nisi una tantum : essentia autem divina est ipsum esse, cujus non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures Deos.

CAPUT XVI.

Quod impossibile est Deum esse corpus.

Patet autem ulterius, quod impossibile est ipsum Deum esse corpus, nam in omni corpore compositio aliqua invenitur : omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest. Item, nullum corpus invenitur movere nisi per hoc, quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

CAPUT XVII.

Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore.

Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis, aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniat, oportet corpore moto, ea quæ sunt in corpore moveri saltem per accidens. Primum autem movens non potest nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum omnino esse immobile, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod sit forma, vel virtus in corpore. Item, oportet omne movens ad hoc quod moveat, dominium super rem quæ movetur, habere. Videmus enim quod quanto magis virtus movens excedit virtutem mobilis, tanto velocior est motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas : hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum, quod esse oporteret, si esset forma ejus, vel virtus. Oportet igitur primum movens, neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore.

Hinc est, quod Anaxagoras posuit intellectum immixtum ad hoc quod imperet et omnia moveat.

CAPUT XVIII.

Quod Deus est infinitus secundum essentiam.

Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non privative quidem secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet, sed negative prout infinitum dicitur, quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam quæ est ejus receptiva. Invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiæ. Si igitur primum movens est actus absque potentiæ permixtione, quia non est forma alicujus corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse. Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur, demonstrat: nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo majora inveniuntur. Inter elementa enim quæ sunt superiora, majora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate, quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportionem ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem cœleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliud prius, infinitæ quantitatis suo modo existere. Nec mirum si id quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster qui est incorporeus et simplex omnium corporum quantitatem vi suæ cognitionis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum, sua immensitate universa excedit, omnia complectens.

CAPUT XIX.

Quod Deus est infinitæ virtutis.

Hinc etiam apparet Deum infinitæ virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei. Nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod ejus virtus sit infinita. Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque

quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam, secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans : et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi. Propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus, Deus igitur qui est actus purus, nihil potentialitatis permistum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

CAPUT XX.

Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem.

Quamvis autem infinitum quod in quantitatibus invenimus, imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim quod est in quantitatibus, ad materiam pertinet prout sine privatur. Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur, perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma, vel actus est, nullam materiæ, vel potentialitatis permissionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet. Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest : nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius sit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer quam vir, tamen oportet quod omne imperfectum a perfecto trahat originem. Non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali, vel planta. Illud igitur quod est naturaliter omnibus prius, omnia movens, oportet omnibus perfectius esse.

CAPUT XXI.

Quod in Deo est omnimoda perfectio, quæ est in rebus, et eminentius.

Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, nec est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso præexistere superabundanter.

Item, omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere, vel specie. Nam per formam quæ est perfectio rei, quælibet res in genere, vel specie collocatur. Quod autem est sub specie, etiam genere constitutum, non potest esse infinitæ essentiæ : nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponitur, terminet ejus essentiam : unde et ratio speciem notificans, diffinitio, vel finis dicitur. Si ergo divina essentia infinita est, impossibile est quod alicujus tantum generis, vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur, sed oportet quod omnium generum, vel specierum perfectiones in ipso existant.

CAPUT XXII.

Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem.

Si autem colligamus ea quæ superius dicta sunt, manifestum est quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra Deum simplicem esse, ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quæ insunt esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversæ in ipso ; relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis : nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quæ ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur, omnia enim quæ visus, auditus et cæteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute dijudicat : simile etiam apparet in scientiis. Nam, cum inferiores scientiæ secundum diversa genera rerum circa quæ versantur, eorum intentio multiplicetur, una tamen scientia est in eis superior ad omnia se habens, quæ philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus, nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quæ per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones quæ in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

CAPUT XXIII.

Quod in Deo nullum accidens invenitur.

Inde etiam apparet, quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem

autem pertinet esse, posse, agere, et omnia hujusmodi, necesse est omnia in eo idem esse quod ejus essentia. Nullum igitur eorum in eo est accidens. Item, impossibile est infinitum esse perfectione, cujus perfectioni aliquid adjici potest. Si autem aliquid est cujus aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens supraddatur essentiæ, oportet quod ejus essentiæ aliqua perfectio adjici possit. Non igitur invenitur in ejus essentia perfectio infinita. Ostensum est autem Deum secundum suam essentiam infinitæ perfectionis esse. Nulla igitur in eo perfectio accidentalis esse potest, sed quicquid in eo est, substantia ejus est. Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate illius, et ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus accidentis ad subjectum. Id etiam quod subjectum est, non potest esse actus purus, cum accidens sit quædam forma, vel actus subjecti. Semper etiam quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest, quod in Deo nihil est quod secundum accidens dicatur.

CAPUT XXIV.

Quod multitudo rationis nominum quæ dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati ejus.

Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quæ de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex. Cum enim intellectus noster essentiam ejus in se ipsa capere non sufficiat, in ejus cognitionem consurgit ex rebus quæ apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversæ perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare, nisi secundum quod intelligimus, sunt enim nomina intellectuum signa : Deum non possumus nominare, nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est : et quia hæ in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam ejus in seipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notio ejus, sicut est simplex essentia ejus, et hoc in die gloriæ nostræ expectamus, secundum illud Zach. ultimo : *In illa die erit Dominus unus, et nomen ejus unum.*

CAPUT XXV.

*Quod licet diversa nomina dicantur de Deo,
non tamen sunt synonyma.*

Ex his autem tria possumus considerare, quorum primum est, quod diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significant, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repræsentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, id est, apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptus intellectus, quæ sunt rerum similitudines. Et ideo, cum diversa nomina dicta de Deo, significant diversas conceptiones, quas intellectus noster habet de ipso, non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significant.

CAPUT XXVI.

*Quod per diffinitionem ipsorum nominum, non potest
diffiniri id quod est in Deo.*

Secundum est, quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum, quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per diffinitiones horum nominum diffiniatur id quod est in Deo, sicut quod diffinitio sapientiæ sit diffinitio potentiæ divinæ, et similiter in aliis; quod alio modo etiam est manifestum. Omnis enim diffinitio ex genere et differentiis constat: id etiam quod proprie diffinitur, species est: ostensum est autem quod divina essentia non concluditur sub aliquo genere, nec sub aliqua specie, unde non potest ejus esse aliqua diffinitio.

CAPUT XXVII.

*Quod nomina de Deo et aliis non omnino univoce
nec æquivoce dicuntur.*

Tertium est, quod nomina de Deo et aliis rebus dicta non omnino univoce, nec omnino æquivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum diffinitio ejus quod de creatura dicitur, non

sit diffinitio ejus quod dicitur de Deo. Oportet autem univocē dictorum eandem diffinitionem esse, similiter autem nec omnino æquivoce. In his enim quæ sunt a casu æquivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam, unde per unum non potest ratiocinari de alio. Hæc autem nomina quæ dicuntur de Deo, et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat, unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino æquivoce dicuntur ista de Deo, et de aliis rebus, sicut ea quæ sunt a casu æquivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam id est secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, hujusmodi nomina, quæ significant perfectiones aliarum rerum, Deo attribuimus. Ex quo patet quod, licet quantum ad nominis impositionem hujusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum, tamen, secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

CAPUT XXVIII.

Quod oportet Deum esse intelligentem.

Uterius autem ostendendum est quod Deus est intelligens. Ostensum est enim quod in ipso præexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium, ipsam intelligere præcellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores; igitur, oportet Deum esse intelligentem. Item ostensum est supra, quod Deus est actus purus absque potentialitatis permistione, materia autem est ens in potentia. Oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia: immunitas autem a materia est causa intellectualitatis, cujus signum est quod formæ materiales efficiuntur intelligibiles actu, per hoc quod abstrahuntur a materia, et a materialibus conditionibus; est igitur Deus intelligens. Item ostensum est Deum esse primum movens, hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum: unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis et animalibus, et plantis, et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

CAPUT XXIX

*Quod in Deo non est intellectio, nec potentia nec habitu,
sed in actu.*

Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia, neque in habitu, sed actu tantum. Ex quo patet, quod nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod, dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Inter ea enim quæ simul sunt, non est aliqua successio. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est ejus intelligentia. Unde sequitur, quod omnia quæcumque intelligit, simul intelligat, et iterum, quod nihil de novo intelligat. Intellectus enim de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam oportet, quod intellectus ejus non discursive intelligat, ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intellectu est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti, vel ejus quod prius actu non considerabamus, quæ in intellectu divino accidere non possunt.

CAPUT XXX.

*Quod Deus non intelligit per aliam speciem, quam
per essentiam suam.*

Patet etiam ex prædictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio ejus faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat : et inde sequitur, quod directe et principaliter seipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicujus, nisi ejus cujus, est essentia : nam per definitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per definitionem equi, equus. Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intelligens, et quo intelligit, et intellectum sint omnino idem.

CAPUT XXXI.

Quod Deus est suum intelligere.

Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus, vel scientia) omnis intellectus, qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum. Nam semper in ordine potentiarum et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis. et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso, nam movens et agens comparatur ad motum et actum, sicut agens ad potentiam. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere. Item, quodammodo comparatur intellectus ad intelligere, sicut essentia ad esse : sed Deus est intelligens per essentiam, essentia autem sua est suum esse, ergo ejus intellectus est suum intelligere, et sic per hoc quod est intelligens, nulla compositio in eo ponitur, cum in eo non sint aliud intellectus, intelligere, et species intelligibilis. Et hæc non sunt aliquid *quam* ejus essentia.

CAPUT XXXII.

Quod oportet Deum esse volentem.

Uterius autem manifestum est, quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim seipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur : hoc autem fit per voluntatem, necesse est igitur Deum volentem esse. Item, ostensum est supra quod Deus est primum movens : intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu, appetitus autem sequens intellectum, est voluntas ; oportet igitur Deum esse volentem.

CAPUT XXXIII.

Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam ejus intellectum.

Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam ejus intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit

objectum voluntatis, movet voluntatem, et est actus perfectio ejus; in Deo autem non differt movens et motum, actus et potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet; oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum: idem autem est intellectus divinus et essentia divina, voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia ejus. Item, inter alias perfectiones rerum præcipue sunt intellectus et voluntas, cujus signum est, quod inveniuntur in rebus nobilioribus; perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum, quod est ejus essentia, ut supra ostensum est, intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod ejus essentia.

CAPUT XXXIV.

Quod voluntas Dei est ipsum ejus velle.

Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso: hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle insit voluntati ex volito; est igitur Dei voluntas suum velle. Item, voluntas Dei idem est quod ejus intellectus et ejus essentia: intellectus autem Dei est suum intelligere, et essentia est suum esse, ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

CAPUT XXXV.

Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur.

Ex his autem omnibus quæ prædicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Quæ quidem omnia in Symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profiteamur credere in *Deum unum, omnipotentem*. Cum enim hoc nomen, Deus, a nomine græco quod dicitur theos dictum videatur, quod quidem a *θεᾶσθαι* dicitur, quod est vivere, vel considerare, in ipso Dei nomine patet, quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc autem quod dicimus eum unum, excluditur et deorum pluralitas, et omnis compositio: non enim est simpliciter unum, nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus, omnipotentem, ostenditur quod sit infinite virtutis, cui nihil subtrahi possit, in quo includitur quod

sit et infinitus, et perfectus : nam virtus rei perfectionem essentiæ ejus consequitur.

CAPUT XXXVI.

Quod hæc omnia a Philosophis posita sunt.

Hæc autem quæ in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa prædicta erraverint. Et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem prædictam vix pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina christianæ religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quæ secundum christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc, quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus Pater, et Deus Filius, et Deus Spiritus sanctus, et ii tres non tres Dii, sed unus Deus est : quod quidem quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

CAPUT XXXVII.

Qualiter ponatur Verbum in divinis.

Accipiendum autem est ex his quæ supra dicta sunt, quod Deus seipsum intelligit et diligit. Item, quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam ejus esse. Quia vero Deus seipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in seipso esse, sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus. Hoc enim exteriori verbo significamus, quod interius in intellectu comprehendimus. Sunt enim, secundum Philosophum, voces signa intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius.

CAPUT XXXVIII.

Quod Verbum in divinis conceptio dicitur.

Id autem quod intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur, quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur mare agente, et fœmina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam

utriusque, quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens conforme est, et intelligibili moventi, cujus quædam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

CAPUT XXXIX.

Quomodo Verbum comparatur ad Patrem.

In hoc autem considerata est differentia. Nam cum id quod in intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectæ, ejus speciem repræsentans, quædam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti : ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cujus est ut in ea fiat conceptio. Quando intellectus intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem. Cum igitur de verbo loquamur secundum quod Deus seipsum intelligit, oportet quod ipsum verbum comparetur ad Deum, cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem.

CAPUT XL.

Quomodo intelligitur generatio in divinis.

Hinc est quod in regula catholice fidei. Patrem et Filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur : *Credo in Deum Patrem, et Filium ejus*. Et ne aliquis audiens nomen Patris et Filii, carnalem generationem suspicaretur, secundum quam apud nos Pater dicitur et Filius, Joannes Evangelista cui revelata sunt secreta cælestia, loco Filii ponit *Verbum*, ut generationem intelligibilem cognoscamus.

CAPUT XLI.

Quod Verbum quod est Filius, idem esse habet cum Deo Patre, et eandem essentiam.

Considerandum est autem quod cum in nobis sit aliud esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu

conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturæ sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei quod est in Deo, **cujus** Verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, **cujus** est Verbum. Et per hoc oportet quod sit ejusdem essentiæ et naturæ cum ipso, et quod omnia quæcumque de Deo dicuntur, Verbo Dei convenient.

CAPUT XLII.

Quod catholica Fides hæc docet.

Et inde est quod in regula catholicæ fidei docemur confiteri *Filium consubstantialem Patri*, per quod duo excluduntur. Primo quidem ut non intelligatur Pater et Filius secundum carnalem generationem, quæ sit per aliquam decisionem substantiæ Filii a Patre, ut sic oporteat Filium non esse Patri consubstantialem. Secundo ut etiam non intelligamus Patrem et Filium secundum generationem intelligibilem, prout verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui, et non de ejus essentia existens.

CAPUT XLIII.

Quod in divinis non est differentia Verbi a Patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam.

Eorum autem quæ in essentia non differunt, impossibile est esse differentiam secundum speciem, tempus, et naturam. Quia ergo Verbum est consubstantiale, necesse est quod secundum nihil dictorum a Patre differat. Et quidem secundum tempus differre non potest; cum enim hoc Verbum in Deo ponatur per hoc, quod Deus seipsum intelligit sui Verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei Verbum non fuit, quod tunc Deus seipsum non intellexit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia ejus intelligere ejus est esse, semper ergo et Verbum ejus fuit: et ideo in regula catholicæ fidei dicimus: *Ex Patre natum ante omnia sæcula*. Secundum speciem etiam est impossibile Verbum Dei a Deo quasi minoratum differre, cum Deus seipsum non minus intelligat quam sit. Verbum autem perfectam speciem habet, quia id **cujus** est Verbum, perfecte intelligitur. Oportet igitur Dei Verbum omnino perfectum secundum speciem

divinitatis esse. Inveniuntur autem quædam quæ ex aliis procedunt, perfectam eorum speciem non consequi, ex quibus procedunt. Uno modo, sicut in generationibus æquivocis. A sole enim non generatur sol, sed quoddam animal; ut ergo talis imperfectio a generatione divina excludatur, confitemur natum *Deum de Deo*. Alio modo, quod procedit ex aliquo, differt ab eo propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum per applicationem ad extraneam materiam aliquid producitur, a prima specie deficiens: sicut ex domo quæ est in mente artificis, sit in materia, et a lumine recepto in corpore terminato, sit color, et ex igne adjuncto aliis elementis, sit mistum, et ex radio per oppositionem corporis opaci, sit umbra. Ut hoc ergo a divina generatione excludatur, additur: *lumen de lumine*. Tertio modo, quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem ejus propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit ejus naturam, sed quamdam ejus similitudinem tantum, sicut imago in speculo, vel pictura, vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu, vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo sed similitudo: nec lapis est in anima ut dicit Philosophus, sed species lapidis: ut igitur hæc a divina generatione excludantur, additur: *Deum verum de Deo vero*. Secundum naturam etiam impossibile est Verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale, quod seipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quæ naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cujus intelligere est suum esse, seipsum naturaliter intelligit. Verbum ergo ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quæ præter naturalem originem procedunt, ut a nobis procedunt res artificiales, quas facere dicimur: quæ vero naturaliter a nobis procedunt, dicimur generare, ut Filius. Ne igitur Dei Verbum non naturaliter a Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suæ voluntatis, additur: *Genitum non factum*.

CAPUT XLIV.

Conclusio ex præmissis.

Quia ergo ut ex præmissis patet, omnes prædictæ divinæ generationis conditiones ad hoc pertinent, quod Filius est Patri consubstantialis, ideo post omnia subjungitur quasi summa universorum: *Consubstantialem Patri*.

CAPUT XLV.

Quod Deus est in seipso sicut amatum in amante.

Sicut autem intellectum est in intelligente in quantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante in quantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet. Bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in seipso tanquam amatum in amante.

CAPUT XLVI.

Quod amor in Deo dicitur Spiritus.

Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio ejus quod est esse in aliquo, utrobique considerata est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur in intelligente esse secundum quod ejus similitudo in eo consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato. Amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut, perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principalis fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans Pater, et genitus Filius nominatur. In eisdem etiam prima motio fit secundum speciem. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo, ut intellectum in intelligente exprimitur per hoc quod dicimus, Filium qui est Verbum Dei, ita modum quo Deus est in Deo, sicut amatum in amante exprimamus per hoc, quod ponimus ibi Spiritum qui est amor Dei: et ideo secundum regulam catholicæ fidei, credere in Spiritum jubemur.

CAPUT XLVII.

Quod Spiritus, qui est in Deo est sanctus.

Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus, vel malus

reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat bonitatem, quæ nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum secundum Græcos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis : sive dicatur sanctum, id est, firmum secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quæ ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum, et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuat amor, quo Deus se amat. Spiritus sanctus nominatur. Unde et regula catholicæ fidei spiritum prædictum nominat sanctum, cum dicitur, *Credo in Spiritum sanctum.*

CAPUT XLVIII.

Quod amor in divinis non importat accidens.

Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et ejus amare. Non igitur Deus amat seipsum secundum aliquid suæ essentiae superveniens, sed secundum suam essentiam. Cum igitur amet seipsum secundum hoc, quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in Deo amante per modum accidentalem, sicut et res amatæ sunt in nobis amantibus accidentaliter, sed Deus est in seipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse ergo Spiritus sanctus, quo nobis insinuat divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius. Et ideo in regula catholicæ fidei ostenditur coadorandus, et simul glorificandus cum Patre et Filio.

CAPUT XLIX.

Quod Spiritus sanctus a Patre Filioque procedit.

Est etiam considerandum, quod ipsum intelligere ex virtute intellectiva intellectus procedit. Secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur. Hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est Verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur, est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur

quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit, scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est Verbum conceptum de amabili. Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante Verbum sit Filius : is autem cujus est Verbum, sit Verbi Pater, ut ex dictis patet, necesse est, quod Spiritus sanctus qui pertinet ad amorem secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio : unde et in Symbolo dicitur : *Qui ex Patre Filioque procedit.*

CAPUT L.

Quod in divinis Trinitas Personarum non repugnat unitati Ecclesiæ.

Ex omnibus autem quæ dicta sunt, colligi oportet quod in divinitate quemdam trinarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati essentiali non repugnat. Oportet enim concedi Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum, et amatum a seipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis : quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare ejus non sunt ejus substantia, homo quidem secundum quod in natura sua consideratur quædam res subsistens est : secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quædam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante. Et sic ergo in homine tria quædam considerari possunt, id est, homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens, et tamen hi tres non sunt unum, quia intelligere ejus non est ejus esse, similiter autem et amare, et horum trium unus solus est res quædam subsistens, scilicet homo in natura sua existens. In Deo autem idem est esse, intelligere, et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo unum sunt, unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura *personas* Latini nominare consueverunt, Græci vero *hypostases*, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Græci vero tres *hypostases*. Patrem, scilicet, et Filium, et Spiritum sanctum.

CAPUT LI.

*Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis
Personarum in divinis.*

Videtur autem ex prædictis repugnantia quædam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur, cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo aliquam differentiam ponere, per quam tres ab invicem distinguantur, et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt, et in aliquo differunt, necesse est ibi esse compositionem, quod superioribus repugnat. Rursus si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur, vel procedit a seipsa, impossibile videtur quod sit Deus genitus, vel Deus procedens. Falso igitur ponitur in divinis nomen Patris, et Filii, et Spiritus procedentis.

CAPUT LII.

*Solutio rationis, et quod in divinis non est distinctio
nisi secundum relationem.*

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, nunc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi, vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt seipsa moventia, sed solum intrinsecus possunt moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis, et ab aere aer. In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut fœtus animalium, et fructus planetarum. Est autem considerare diversum modum processionis secundum diversas vires in eis, quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora, secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animæ vegetabilis, quæ sunt nutritiva, et augmentativa, et generativa : et secundum hoc genus virium animæ non procedit, nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquo modo conjunctum in viventibus ei a quo procedit. Sunt autem quædam vires, quarum operationes etsi corpora non transcendunt, tamen se extendunt ad species corporum sine materia eas recipiendo,

sicut est in omnibus viribus animæ sensitivæ. Est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut Philosophus dicit. Hujusmodi autem vires, licet quodammodo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si qua igitur processio in hujusmodi viribus animæ inveniatur, quod procedit non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum, vel conjunctum ei a quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodammodo, licet non omnino absque adminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum imaginatarum, quæ quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore, sed quodam spirituali modo. Unde et ab Aug. imaginaria visio spiritualibus nominatur. Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivæ, quæ nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino ejus operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus, ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum, nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum ordinem originis : et eadem ratio est de processione quæ attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est. Licet autem vires intellectivæ et sensitivæ secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animæ vegetabilis, non tamen in hominibus, aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativæ partis, aut sensitivæ procedit aliquid subsistens in natura speciei ejusdem, sed hoc solum accidit per processionem quæ fit secundum operationem animæ vegetabilis : et hoc ideo est, quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiæ divisionem. Unde in hominibus, et aliis animalibus, cum ex forma et materia componatur secundum corporalem divisionem quæ invenitur secundum processionem, quæ est secundum operationem animæ vegetabilis, et non in aliis operationibus animæ, multiplicantur individua secundum eandem speciem. In rebus autem quæ non sunt ex materia et forma compositæ, non potest inveniri nisi distinctio formalis tantum. Sed si forma secundum quam attenditur distinctio, sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarundam, non autem si forma illa non sit rei subjecta. Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, sicut con-

ceptio intellectus quæ est intentio intellecta distinguuntur ab intelligente quodammodo procedere, in quantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur ab intellectu intelligente, et similiter oportet quod affectio amantis per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum est amans. Sed hoc proprium habet intellectus divinus, quod cum intelligere ejus sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quæ est intentio intellecta, sit substantia ejus, et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur ergo, quod intentio intellectus divini, quæ est verbum ipsius, non distinguuntur a producente ipsum in hoc, quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc, quod est secundum rationem processionis unius ex alio : et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quæ ad Spiritum sanctum pertinet. Sic igitur patet quod nihil prohibet Verbum Dei quod est Filius, esse unum cum Patre secundum substantiam et tamen distinguatur ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est. Unde et manifestum est, quod eadem res non oritur, neque procedit a seipsa : quia Filius secundum quod a Patre procedit, ab eo distinguatur, et eadem ratio est de Spiritu sancto comparatione ad Patrem et Filium.

CAPUT LIII.

Quod relationes, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum.

Istæ autem relationes, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus ab invicem distinguuntur, sunt relationes reales, et non rationis tantum. Illæ enim relationes sunt rationis tantum, quæ non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum, sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum : quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum, quia est alteri animali ad sinistram, sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes prædictæ, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes, oportet quod relationes prædictæ sint relationes reales, non rationis tantum.

CAPUT LIV.

Quod hujusmodi relationes non sunt accidentaliter inhærentes.

Non est autem possibile quod sint accidentaliter inhærentes, tum quia operationes ad quas sequuntur directæ relationes sunt ipsa Dei substantia, tum etiam quia supra ostensum est quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes prædictæ realiter sint in Deo, oportet quod non sint accidentaliter inhærentes, sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens, in Deo substantialiter esse possit, ex præmissis manifestum est.

CAPUT LV.

Quod per prædictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur.

Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quod non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacunque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per prædictas relationes in Deo, personalis distinctio constituatur. Pater igitur et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

CAPUT LVI.

Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres.

Plures autem in divinis personas tribus esse impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per substantiæ divisionem, sed solum per alicujus processioneis relationem, nec cujuscumque processioneis, sed talis quæ non terminetur ad aliquod extrinsecum. Nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona, aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operationem intellectus, prout procedit Verbum : aut secundum operationem

voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest esse aliquid persona divina procedens, nisi vel ut Verbum quod dicimus Filium, vel ut amor quod dicimus Spiritum sanctum. Rursum cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligat, impossibile est in Deo esse plura Verba, aut plures amores. Si igitur Filius procedit ut Verbum, et Spiritus sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures Filios, vel plures Spiritus sanctos. Item perfectum est extra quod nihil est. Quod igitur extra se aliquid sui generis patitur, non simpliciter perfectum est, propter quod et ea quæ sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero non multiplicantur, sicut Deus, Sol, et Luna, et huiusmodi : oportet autem tam Filium quam Spiritum sanctum esse simpliciter perfectum, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est, impossibile est igitur esse plures Filios, aut plures Spiritus sanctos. Præterea, illud per quod aliquid subsistens est hoc aliquid, et ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus dici non potest : sed filiatione Filius est hæc persona divina in se subsistens, et ab aliis distincta sicut per principia individuantia. Sortes est hæc persona humana. Sicut ergo principia individuantia, quibus Sortes est hic homo, non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatio in divinis non potest nisi uni convenire : et simile est de relatione Patris et Spiritus sancti, impossibile est igitur in divinis esse plures Patres, aut plures Filios, aut plures Spiritus sanctos. Adhuc, ea quæ sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo per hoc quod est in pluribus subjectis : in divinis autem non est materia, quicquid igitur est unum specie et forma in divinis impossibile est multiplicari secundum numerum : huiusmodi autem sunt Paternitas, et Filiatio, et Spiritus sancti processio. Impossibile est igitur in divinis esse plures Patres, aut Filios, aut Spiritus sanctos.

CAPUT LVII.

De proprietatibus, seu notionibus in divinis et quos sunt numero in Patre.

Huiusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est personarum proprietates quibus ab invicem distinguuntur in aliquo numero esse, quarum tres oportet Patri convenire.

Una qua distinguatur a Filio solo et hæc est paternitas, alia qua distinguatur a duobus, scilicet Filio et Spiritu sancto, et hæc est innascibilitas, quia Pater non est Deus procedens ab alio. Filius autem et Spiritus sanctus ab alio procedunt : tertia est qua ipse Pater cum Filio a Spiritu sancto distinguitur, et hæc dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua Pater differat a solo Spiritu Sancto, non est assignare, eo quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut ostensum est.

CAPUT LVIII.

De proprietatibus Filii et Spiritus sancti, quæ et quot sunt.

Filio autem necesse est duas convenire. Unam scilicet qua distinguatur a patre, et hæc est filiatio : aliam qua simul cum Patre distinguatur a Spiritu Sancto, quæ est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem qua distinguatur a solo Spiritu Sancto, quia, ut jam dictum est, Filius et Pater sunt unum principium Spiritus Sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem unam, quæ Spiritus Sanctus et Filius simul distinguantur a Patre. Pater enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, in quantum est non procedens. Sed quia Filius et Spiritus Sanctus non una processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus a Patre distinguuntur. Spiritus autem Sanctus habet unam proprietatem tantum, qua distinguitur a Patre et Filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas, qua Spiritus Sanctus distinguatur a Filio solo, vel a Patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque, quæ personis attribuantur, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio, et processio.

CAPUT LIX.

Quare illæ proprietates dicantur notiones.

Hæc autem quinque notiones personarum dici possunt eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum, non tamen hæc quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur, ut proprium esse dicatur, quod convenit uni soli, nam communis conspiratio Patri, et Filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium an quibus per

respectum ad aliud, sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici. Quia vero in divinis personæ solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aliququaliter ad relationem pertinere, sed earum quatuor veræ relationes sunt, quibus divinæ personæ ad invicem referuntur. Quinta vero notio, scilicet innascibilitas ad relationem pertinet, sicut relationis negatio, nam negationes ad genus affirmationum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis, et non album ad genus albedinis. Sciendum tamen quod relationum, quibus personæ ad invicem referuntur, quædam nominatæ sunt, ut paternitas et filio, quæ propriæ relationem significant : quædam vero innominatæ, illæ scilicet quibus Pater et Filius ad Spiritum Sanctum referuntur, et Spiritus Sanctus ad eos : sed loco relationum utimur nominibus organum. Manifestum est enim, quod communis spiratio, et processio originem significant, non autem relationes originem consequentes, quod potest perpendi ex relationibus Patris et Filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio : nativitas vero significat passivam filii, quam consequitur relatio filiationis. Similiter igitur ad communem spirationem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem. Sed quia relationes innominatæ sunt, utimur nominibus actuum, pro nominibus relationum.

CAPUT LX.

Quod, licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personæ.

Considerandum autem quod, quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsæ personæ divinæ, ut supra dictum est, non tamen oportet esse quinque vel quatuor personas secundum numerum relationum. Numerus enim distinctionem aliquam consequitur. Sicut enim unum est indivisibile, vel indivisum, ita pluralitas est divisibile, vel divisum. Ad pluralitatem enim personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si ergo prædictæ relationes inspiciantur, paternitas et filio oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito, propter hoc oportet, quod paternitas

et filiatio sint duæ personæ subsistentes : innascibilitas autem opponitur quidem filiationi, non autem paternitati, unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personæ convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati, neque filiationi, nec etiam innascibilitati. Unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personæ patris, et personæ filii. Propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum a persona patris et filii. Processio autem oppositionem relativam habet ad communem. Unde cum omnis spiratio conveniat patri et filio, oportet quod processio sit alia persona a persona patris et filii. Hinc autem patet, quare Deus non dicitur quinus, propter quinarium numerum notionum, sed dicitur trinus, propter trinarium personarum. Quinque enim notiones non sunt quinque subsistentes res, sed tres personæ sunt tres res subsistentes. Licet autem uni personæ plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quæ personam constituit. Non enim sic constituitur persona proprietatibus, quasi ex pluribus constituta, sed eo quod proprietas ipsa relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates, ut seorsum per se subsistentes, essent jam plures personæ, et non una. Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum, seu notionum uni personæ convenientium, illa quæ procedit secundum ordinem naturæ, personam constituit : aliæ vero intelliguntur ut personæ jam constitutæ inhærentes. Manifestum est autem, quod innascibilitas non potest esse prima notio patris, quæ personam ejus constituat, tum quia nihil negatione constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem præcedit. Communis autem spiratio ordine naturæ præsupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem Verbi. Unde nec communis spiratio potest esse prima notio patris, sed nec filii. Relinquitur ergo quod prima notio patris sit paternitas, filii autem filiatio, Spiritus autem Sancti sola processio notio est. Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio, et processio. Et has quidem notiones necesse est proprietates esse. Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personæ convenire. Principia enim individuationis non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur prædictæ tres notiones personales proprietates, quasi constituentes tres personas modo prædicto. Aliæ vero dicuntur proprietates, seu notiones personarum, non autem personales, quia personam non constituunt.

CAPUT LXI.

Quod, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases.

Ex hoc autem apparet quod, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quæ fit per intellectum, remota forma remanet subjectum formæ. sicut remota albedine remanet superficies. qua remota remanet substantia, cujus forma remota remanet materia prima. sed remoto subjecto nihil remanet. Proprietates autem personales sunt ipsæ personæ subsistentes. Nec constituunt personas. quasi præ-existentibus suppositis advenientes : quia nihil in divinis potest esse distinctum, quod absolute dicitur, sed solum quod relativum est. Relinquitur igitur quod, proprietatibus personalibus remotis per intellectum, non remanent aliquæ hypostases distinctæ : sed remotis notionibus non personalibus remanent hypostases distinctæ.

CAPUT LXII.

Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personarum, remaneat essentia divina.

Si quis autem quærat utrum, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina, est quod quodammodo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quæ fit per intellectum. Una secundum abstractionem formæ a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius, nam id quod est primum subjectum, ultimo remanet : ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quæ quodammodo contrario ordine se habet. Nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune, et proprium, et suppositum naturæ communi. Personæ enim comparantur ad essentiam secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quæ fit per intellectum, remotis propieta-

tibus personalibus quæ sunt ipsæ personæ subsistentes, non remanet natura communis, modo autem secundo remanet.

CAPUT LXIII.

De ordine actuum personalium ad proprietates personales.

Potest autem ex dictis manifestum esse, qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personæ : persona autem subsistens in quacumque natura agit, communicando suam naturam in virtute suæ naturæ, nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturæ divinæ pertineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturæ. Et ex hoc duo possunt concludi, quorum unum est, quod potentia generativa in patre sit ipsa natura divina. Nam potentia quodcumque agendi est principium, cujus virtute aliquid agitur. Aliud est, quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi præsupponit et naturam divinam, et proprietatem personalem Patris, quæ est ipsa hypostasis Patris, licet hujusmodi proprietas in quantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in Patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest quod quia Pater est, generat. Si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, Pater est.

CAPUT LXIV.

Quomodo oportet recipere generationem respectu Patris et respectu Filii.

Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activæ a paternitate, alio modo generationis passivæ, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa præsupponit ordine naturæ personam generantis : sed generatio passiva, sive nativitas ordine naturæ præcedit personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit : igitur generatio activa secundum modum intelligendi præsupponit paternitatem secundum quod est constitutiva personæ patris : nativitas autem non præsupponit filiationem secundum quod est constitutiva personæ

fili, sed secundum intelligendi modum præcedit eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personæ, et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his, quæ pertinent ad processionem Spiritu Sancti.

CAPUT LXV.

Quomodo actus notionales a Personis non differunt nisi secundum rationem.

Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales non intendimus, quod actus notionales secundum rem a proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio Patris est ipse Pater generans, licet alio modo significantur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duæ vero relationes quæ sunt in persona Patris, scilicet paternitas, et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam Patris. Sicut enim paternitas est Pater, ita et communis spiratio in Patre est Pater, et in Filio est Filius. Differunt autem secundum ea ad quæ referuntur, nam paternitate Pater refertur ad Filium, communi spiratione ad Spiritum. Et similiter Filius filiatione quidem ad Patrem, communi vero spiratione ad Spiritum Sanctum.

CAPUT LXVI.

Quod proprietates relative sunt ipsa divina essentia.

Oportet autem quod ipsæ proprietates relativæ sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativæ sunt ipsæ personæ subsistentes : persona autem subsistens in divinis non potest esse aliud quam divina essentia : essentia autem divina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod proprietates relativæ sint secundum rem idem quod divina essentia. Item, quicquid est in aliquo præter essentiam ejus, inest ei accidentaliter : in Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est. Proprietates igitur relativæ non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

CAPUT LXVII.

*Quod relationes non sunt exterius affixæ, ut
Porretani dixerunt.*

Non autem dici potest quod proprietates prædictæ non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relationis, quod quidem in creaturis manifestum est, sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subjectis : relationes autem istæ quibus personæ distinguuntur in divinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est; igitur oportet quod sint in personis divinis non quidem sicut accidentia. Nam et alia quæ in creaturis sunt accidentia, ad Deum translata a ratione accidentium cadunt, ut sapientia, et iustitia, et alia hujusmodi, ut supra ostensum est. Præterea, in divinis non potest esse distinctio, nisi per relationes, nam quæcumque absolute dicuntur, communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativæ in personis, ita tamen quod sunt ipsæ personæ, et etiam ipsa essentia divina, sicut sapientia, et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus, et essentia divina, ut supra ostensum est.

CAPUT LXVIII.

De effectibus divinitatis, et primo de esse.

His igitur consideratis quæ ad unitatem essentiæ divinæ pertinent, et ad personarum Trinitatem, restat, de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus præsupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine est causa eorum, quæ sunt post in ordine illo, sicut ignis qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim perfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis : ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sit causa essendi omnibus quæ esse habent. Adhuc, omne quod habet ali-

quid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam sicut in principium et causam, sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam : ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem. Non enim alicujus essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est, igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quæ sunt.

CAPUT LXIX.

Quod Deus in creando res non præsupponit materiam

Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non præexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens præexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea præexigit quæ sua actione produci non possunt; ædificator enim lapides et ligna ad suam actionem præexigit, quia ea sua actione producere non potest, domum autem producit in agenda, sed non præsupponit : necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non præsupponit. Adhuc, actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii : omne autem principium quod in creando aliud principium præsupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconueniens est quod Deus in agendo materiam præsupponat. Item, quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus ejus est universalior. Nam causæ particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quæ quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quæ facit aliquid esse in actu præsupposito, eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicujus universalioris causæ. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima ut supra ostensum est. Non igitur præexistit materia ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare. Et inde est, quod fides catholica eum creatorem confitetur.

CAPUT LXX.

Quod creare soli Deo convenit.

Hoc etiam apparet, quod soli Deo convenit esse creatorem, nam creare illi causæ convenit, quæ aliam universaliorem non præsupponit, ut ex dictis patet : hoc autem soli Deo competit, solus igitur ipse est creator. Item, quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse majorem virtutem, per quam reducatur in actum : sed quantacumque distantia potentiæ ad actum detur, semper remanet major distantia, si ipsa potentia subtrahatur, creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem : sed solus Deus est infinitæ virtutis, cum ipse sit infinitæ essentiæ, solus igitur Deus potest creare.

CAPUT LXXI.

Quod materiæ diversitas non est causa diversitatis in rebus.

Manifestum est autem ex præostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiæ diversitas. Ostensum est enim, quod materia non præsupponitur actioni divinæ, qua res inesse producit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem præexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiæ diversæ inducantur formæ. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia. Adhuc, secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unum quodque secundum quod est ens, est etiam unum : sed non habent esse formæ propter materiam, sed magis materiæ propter formas, nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formæ ideo sunt diversæ, ut competant materiis diversis, sed materiæ ideo sunt diversæ, ut competant diversis formis.

CAPUT LXXII.

Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est.

Si autem hoc modo se habeant res ad unitatem et multitudinem, sicut se habent ad esse : totum autem esse rerum dependet a Deo, ut o tensum est, pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est. Necessè

est enim quod omne agens agat sibi simile secundum quod possibile est, non autem erat possibile, quod similitudinem divinæ bonitatis res a Deo productæ consequerentur in ea simplicitate, secundum quam invenitur in Deo, unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repræsentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur. Item unum quodque causatum finitum est, solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est : quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur majus. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum. Optimi autem est optima adducere : conveniens igitur fuit Deo, quod in rebus diversitatem produceret.

CAPUT LXXIII.

De diversitate rerum, gradu, et ordine.

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quædam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinæ bonitatis pertinet, ut suæ bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est : Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creatarum similitudo ad Deum, necessarium fuit ut quædam res aliis constituerentur meliores, et ut quædam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quædam sint aliis potiora.

CAPUT LXXIV.

Quomodo res creatæ quædam plus habent de potentia, minus de actu, quædam e converso.

Quia vero unumquodque in tantum nobile et perfectum est in quantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est

actus purus absque potentiæ permistione : necesse est ea quæ sunt suprema in entibus magis esse in actu, et minus de potentia habere, quæ autem inferiora sunt, magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quæ sunt generationi et corruptioni subjecta, quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem hujusmodi quando formam habent, desinunt autem esse, quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Hujusmodi igitur quæ sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quæ sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo, per creationem, sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, hujusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formæ tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem hujusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim incorruptibilibus est potentia ad non esse : in iis autem non est, ut dictum est, sunt igitur incorruptibiles. Item, nihil corrumpitur nisi per separationem formæ ab ipso, nam esse semper consequitur formam : hujusmodi autem substantiæ, cum sint formæ subsistentes, non possunt separari a suis formis, et ita esse amittere non possunt, ergo sunt incorruptibiles. Sunt autem inter utraque prædictorum quædam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi : hujus autem sunt corpora cœlestia, quod generationi et corruptioni non subjiuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur, et tamen sunt mutabilia secundum locum ; sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus. Est enim motus actus existentis in potentia. Habent igitur hujusmodi corpora materiam non subjectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

CAPUT LXXV.

Quod quædam sunt substantiæ intellectuales, quæ immateriales dicuntur.

Prædictas autem substantias quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est, quod immune est a moteria, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest : intelligibile enim in actu, et intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc, quod est a materia separatum : nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus, nisi per abstractionem a materia. Unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quæ sunt immaterialia, sint intellectualia. Item, substantiæ immateriales, sunt primæ et supremæ in entibus : nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior : intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse. Adhuc, quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus, enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata : quædam autem quantum ad esse et vivere, ut plantæ : quædam autem quantum ad sentire, ut animalia : supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremæ igitur creaturæ sunt intellectuales : et quia inter cæteras creaturas magis a Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutæ.

CAPUT LXXVI.

Quomodo tales substantiæ sunt arbitrio liberæ.

Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberæ. Intellectus enim non agit aut appetit sine iudicio, sicut inanimata, neque est iudicium intellectus ex naturali impetu sicut in brutis, sed ex propria apprehensione : quia intellectus etiam finem cognoscit et id quod est ad finem, et habitudinem unius ad alterum. Et ideo ipse sui iudicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem : liberum autem dicimus, quod sui causa est. Appetit igitur et agit intellectus libero iudicio, quod est esse liberum

arbitrio ; supremæ igitur substantiæ sunt arbitrio liberæ. Adhuc, liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum : appetitus autem substantiæ intellectivæ non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum, sequitur enim apprehensionem intellectus, quæ est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiæ intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

CAPUT LXXVII.

Quod in eis est ordo, et gradus secundum perfectionem naturæ.

Sicut autem hæc substantiæ intelligentes quodam gradu aliis substantiis præponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ad invicem distare. Non enim ad invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant. Unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quæ diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare : ejus ratio est quia, sicut in numeris additio, vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur, sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile : et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum sensibile, et rationale. Necesse est igitur prædictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

CAPUT LXXVIII.

Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo.

Et quia secundum modum substantiæ rei est modus operationis, necesse est quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales, et magis unitas habentes : inferiores autem esse debiliores in intelligendo, et habere formas magis multiplicatas, et minus universales.

CAPUT LXXIX.

*Quod substantia, per quam homo intelligit, est infima
in genere substantiarum intellectualium.*

Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicut est invenire supremam in prædictis substantiis, quæ propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quæ maxime appropinquat materiæ corporali, et hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quæ solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem, quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivæ careat illo genere rerum, quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura. Sic enim cognoscuntur colores, in quantum colorum species recipiuntur in pupilla : recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile. Item, omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscit, quo species cogniti est apud ipsam, nam hæc sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quæ in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem e materialibus conditionibus individuantibus, impossibile est ergo, quod species rei cognitæ sit in intellectu materialiter, ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale. Idem etiam apparet ex hoc, quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis, et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium : nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Sic igitur cum homo invenitur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam ejus substantia non dependet a corpore. Omnes enim virtutes et formæ quæ per se subsistere non possunt sine corpore, opera-

tionem habere non possunt sine corpore. Non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Hæc igitur substantia incorporea, per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiæ propinqua.

CAPUT LXXX.

De differentia intellectus, et modo intelligendi.

Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum, ea autem quæ sunt inferiora in entibus imitantur ut possunt superiora, sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem cœlestium corporum, necesse est et sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari, et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum quod est actus, scilicet forma, et aliquid infimum quod est potentia tantum, scilicet materia, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma : sic etiam in esse intelligibili considerandum est. Nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus. Substantiæ vero intellectuales aliæ sunt habentes aliquid de actu et de potentia, secundum esse intelligibile : infima vero intellectualium substantiarum per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur, quod homo invenitur a principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actu, et inde est quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.

CAPUT LXXXI.

Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus.

Quia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universaliores habet, consequens est ut intellectus humanus, quem possibilem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, et inde est quod formas intelligibiles a rebus sensibilibus accipit. Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiæ corporali, ita necesse est quod

ejus formæ intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinquæ.

CAPUT LXXXII.

Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum.

Considerandum autem quod formæ in rebus corporeis particulares sunt et materiale esse habentes, in intellectu vero universales sunt et immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim res universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est quod respondeat. Oportet igitur cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formæ a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Hujusmodi autem sunt potentiæ sensitivæ, quæ formas rerum materialium recipiunt sine materia, fit enim in oculo species lapidis, sed non materia; recipiuntur tamen in potentiis sensitivis formæ rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus, necesse igitur fuit hominem ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere. Hujus autem signum est, quod cum deficit unus sensus, deficit scientia sensibilibus, quæ illo sensu comprehenduntur, sicut cæcus natus de coloribus scientiam habere non potest.

CAPUT LXXXIII.

Quod necesse est ponere intellectum agentem.

Inde manifestum fit, quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem, aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentiam, sicut Platonici posuerunt, et alii quidam ipsos sequentes, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus mediantibus sensibus: sed cum in potentiis sensitivis formæ rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit: quod aut in est in potentia, non reducitur in actum nisi ab aliquo agente; oportet igitur quod sit aliquod agens, quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis: ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia, quam intelligibilium activus, necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut

lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formæ rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt. Si igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens, qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis jam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles jam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodammodo inter potentiam puram et actum completum. Cum vero prædictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis. Propter quod dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu.

CAPUT LXXXIV.

Quod anima humani est incorruptibilis.

Necesse est autem secundum præmissa intellectum quo homo intelligit incorruptibilem esse. Unumquocumque enim sic operatur, secundum quod habet esse: intellectus autem habet operationem, in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est; ex quo patet quod est operans per seipsum; ergo est substantia subsistens in suo esse: ostensum est autem supra quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles, ergo intellectus quo homo intelligit, est incorruptibilis. Adhuc, proprium subjectum generationis et corruptionis est materia, in tantum igitur unumquodque a corruptione recedit, in quantum recedit a materia: ea enim quæ sunt composita ex materia et forma, sunt per se corruptibilia. formæ autem materiales sunt corruptibiles per accidens, et non per se: formæ autem immateriales quæ materiæ proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod ejus operatio ostendit: non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa a materia separamus, est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis. Item, corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario; unde corpora cœlestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia: sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quæ secundum se sunt contraria, in intellectu contraria

non sunt, est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud; impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

CAPUT LXXXV.

De unitate intellectus possibilis.

Fortē autem aliquis dicet, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi unum: quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter astrui potest. Primo quidem ex parte intelligibilis, quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te. et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum. et ita non erit universalis, sed individualis. Ex quo videtur sequi, quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum, nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non actu: deinde quia cum ostensum sit, quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiæ autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur quod si alius est intellectus in me, et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus ejusdem speciei. Item, cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid præter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguantur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numerō differre unum intellectum alio: hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur, quod omnis differentia quæ accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum; corruptis ergo corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus, sed unus tantum. Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino ne-

gari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta, Socrates, vel Plato, intelligat, quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit, nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma ejus, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus ejus, sicut calor quo calidum calefacit, est actus ejus; intellectus igitur quo homo intelligit, est forma hujus hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum. quia diversorum secundum numerum non est idem esse: unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur, quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus. Hujus autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim, quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodammodo in phantasmatis. In quantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili, et in phantasmatis quæ sunt in nobis, in tantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus. Hæc autem responsio omnino nulla est. Primo quidem, quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia tantum: secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu; secundum igitur quod est in intellectu possibili, non est in phantasmatis, sed magis a phantasmatis abstracta; nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde, dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicujus est in intellectu, non sequitur, quod seipsum intelligat, sed quod intelligatur. Non enim lapis intelligit, etiam si ejus species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quæ sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quæ sunt in nobis. Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparisonem quam facit Arist. in 3. de Anima, dicens quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum, qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis quod videatur. Neque ego etiam ex hoc quod species phantasma-

tum quæ sunt in nobis, sunt in intellectu, sequitur quod nos simus intelligentes, sed quod simus intellecti. Amplius si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus, sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me et in te, sequitur de necessitate, quod respectu ejusdem intelligibilis sit idem intelligere meum et tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus, quod est impossibile : non enim diversorum operandium potest esse una et eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum. Ea vero quæ in contrarium obijciuntur, facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus, dico autem intellectum id, quod est intellectus objectum : objectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiæ intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam objectum visus est color, non species coloris quæ est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est, quod a diversis insipientibus videtur. Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia, et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quæ individuuntur per materiam : oportet enim illud quod est intellectum in actu, esse immateriale. Unde substantiæ immateriales, licet sint quædam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu : unde et species intelligibiles quæ sunt immateriales, licet sint aliæ numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu : sed intellectus intelligens per eas suum objectum reflectitur supra seipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit. Deinde considerandum est quod, si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiæ separatæ intelligentes, et ita sequeretur secundum eorum rationem, quod intellecta essent secundum numerum diversa, et per consequens individualia et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod præmissa ratio si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus :

unde cum hæc conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit. Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectualis animæ ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suæ speciei hoc habet, ut uniatur alicui corpori ut forma : unde et in diffinitione animæ cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animæ secundum numerum, quod non est in substantiis separatis. Ex quo etiam patet, qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suæ speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum : unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus, corporibus destructis. Sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitæ.

CAPUT LXXXVI.

De intellectu agente, quod non est unus in omnibus.

Fuerunt autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quæ quidem opinio licet sit tolerabilior quam præmissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta, et intelligere ea, actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa : utrumque autem horum huic homini convenit, nam hic homo, ut Socrates, vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis, quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum. Item, agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente, et inde est quod cuilibet potentiæ passivæ respondet potentia activa sui generis. Actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem, sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet; oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

CAPUT LXXXVII.

Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animæ.

Cum autem intellectus agens et possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere quod in eadem essentia animæ convenient. Omne enim quod alicui unitur formaliter, unitur ei per modum formæ substantialis, aut per modum formæ accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formæ substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens convenient in una essentia formæ, quæ est anima. Si vero uniantur homini per modum formæ accidentalis, manifestum est quod neutrum potest esse accidens corpori : et ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur quod uterque eorum sit accidens animæ : non est autem in uno homine nisi una anima, oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animæ convenient. Item, omnis actio quæ est propria alicui speciei, est a principiis consequentibus formam quæ dat speciem : intelligere autem est operatio propria humanæ speciei : oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia hujus operationis, sicut ostensum est, consequantur animam humanam, a qua homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam, quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia, ut ostensum est, prædicta operatio est sine organo corporali, cujus autem est potentia, ejus et actio : relinquitur ergo quod intellectus possibilis et agens convenient in una essentia animæ.

CAPUT LXXXVIII.

Qualiter istæ due potentie convenient in una essentia animæ.

Considerandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videtur enim in hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu, et sic oportet quod comparetur ad ea sicut actus ad potentiam : non videtur autem possibile quod idem respectu ejusdem sit in potentia et in actu. Sic igitur impossibile videtur, quod in una subs-

tantia animæ convenient intellectus possibilis et agens. Hæc autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. In quantum ergo phantasmata a rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam : sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum a materialibus conditionibus. Et quantum ad hoc, anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconveniens, quod aliquid respectu ejusdem sit in actu et in potentia secundum diversa. Propter hoc enim naturalia corpora agunt, et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconveniens quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, et comparatur ad ea ut actus, prout ponitur in ea intellectus agens. Et hoc manifestius apparebit ex modo, quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu, quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem. Sic enim non indigeremus phantasmatibus et sensu ad intelligendum, sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatibus, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed in quantum dat eis quodammodo visibilitatem. Sic igitur æstimandum est unam esse animam intellectivam, quæ caret naturis rerum sensibilium, et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quæ phantasmata facit intelligibilia in actu abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia ejus secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis : potentia autem ejus, secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quo anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

CAPUT LXXXIX.

*Quod omnes potentie in essentia animæ radican-
tur.*

Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animæ humanæ conveniunt, sed etiam omnes alie potentie, quæ sunt principia operationum animæ. Omnes enim hujusmodi potentie quodammodo in anima radican-
tur: quædam quidem sicut potentie vegetativæ et sensitivæ partis in anima sunt sicut in principio, in conjuncto autem sicut in subjecto, quia earum operationes sunt conjuncte; et non solum animæ, cujus est anima actio, ejus est potentia: quædam vero sunt in anima sicut in principio et in subjecto, quia eorum operationes sunt animæ atque organo corporali, et hujusmodi sunt potentie intellectivæ partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentie animæ ad eandem animam pertineant.

CAPUT XC.

Quod unica est anima in uno corpore.

Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentis animam ex hoc, quod per animam animalium genus et speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales ejusdem esse rei. Forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter: forma autem accidentalis advenit ei quod jam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quare, vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formæ substantiales sint unius ejusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formæ consequentes adveniant ei, quod jam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Si igitur patet, quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et ejusdem rei: neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse. At huc patet quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animæ in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis, et

rationalis, sequitur quod hom.) secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam, speciem sortiatur : hoc autem est impossibile. Sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

CAPUT XCI.

Rationes quæ videntur probare quod in homine sunt plures animæ.

Videntur autem quædam huic sententiæ adversari. Primo quidem; quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam : animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva ejus. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animæ rationalis, et sic anima rationalis esset anima alia a sensitiva. Item, intellectus non habet organum corporale : sensitivæ autem potentiæ et nutritivæ habent organum corporale. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit et intellectiva, et sensitiva, quia non potest idem esse separatum, et non separatum. Adhuc, anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est : vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilium organorum. Non igitur eadem anima vegetabilis, et sensibilis, et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile. Præterea, in generatione hominis apparet vita, quæ est per animam vegetabilem antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per motum et sensum, quam habeat intellectum. Si igitur est eadem amplius, per quam conceptum primo vivit vita plantæ, secundo vita animalis, et tertio vita hominis, sequeretur quod vegetabilis, sensibilis, et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute, quæ est in semine : utrumque autem horum videtur inconveniens, quia cum operationes animæ vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse : operatio autem animæ intellectivæ est sine corpore, et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit ejus causa. Impossibile igitur videtur, quod eadem anima sit vegetabilis sensibilis, et rationalis.

CAPUT XCII.

Solutio rationum præmissarum.

Ad hujusmodi igitur dubitationes tollendas, considerandum est, quod, sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quicquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantæ, et adhuc amplius. Et rursus, quod habent plantæ, habent animalia, et aliquid plus : et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris, et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium : et rursus corpora similium corporum sunt materialia respectu animalium, et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorum gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quicquid perfectionis convenit inferiori naturæ : et per eandem habet id quod eidem de perfectione superadditur, sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, et quod sit corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet hæc omnia, et ultra, quod sit sentiens : homo autem super hæc omnia habet per suam animam, quod sit intelligens. Si igitur in re aliqua consideretur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu ejus quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta, si consideretur in animali, quod habet vitam plantæ, hoc est quodammodo materiale respectu ejus quod pertinet ad vitam sensitivam, quæ est propria animali : genus autem non est materia, nam prædicaretur de toto, sed est aliquid a materia sumptum : denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus ejus, et per eundem modum differentia sumitur a forma. Et propter hoc corpus vivum, seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius, et similiter animal est genus hominis, et rationale differentia constitutiva ejus. Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem, a qua sumitur genus, et a qua sumitur differentia, sed ab eadem forma secundum quod habet inferioris gradus perfectionem, sumitur genus : secundum vero quod habet

perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia. Et sic patet, quod quamvis animal sit genus hominis, et rationale sit differentia constitutiva ejus, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva, et alia intellectiva, ut prima ratio obiciebat : per eadem autem apparet solutio secundæ rationis. Dictum est enim quod forma superioris speciei, comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiæ subjecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur : unde anima humana quæ est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiæ corporalis : tamen, quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones compræhendit, habet nihilominus et operationes, in quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem, quod operatio procedit a re secundum ejus virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires, sive potentias, quæ sunt principia operationum quæ exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et hujusmodi sunt potentiæ vegetativæ et sensitivæ partis. Habet etiam aliquas potentias quæ sunt principia operationum, quæ sine corpore exercentur, et hujusmodi sunt intellectivæ partis potentiæ, quæ non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis, quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus, et auditus, sed sunt tantum in anima, quæ est corporis forma. Unde non oportet propter hoc quod intellectus dicitur separatus, et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine. Ex quo etiam patet, quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam, et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile, competit intellectivæ parti in quantum est separata. Sicut in eadem essentia animæ fundantur potentiæ quæ sunt separatæ, ut dictum est, et non separatæ : ita nihil prohibet quasdam potentiarum animæ simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse. Secundum etiam prædicta patet solutio quartæ objectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit, quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus : et

ideo alteratio, quæ est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recepit magis et minus, quia esse substantiale uniuscujusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantæ per animam vegetabilem, deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis, deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa, quæ est anima rationalis comprehendens in se quicquid perfectionis in præcedentibus formis erat.

CAPUT XCIII.

De productione animæ rationalis, quod non sit ex traductione.

Hæc autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quæ est in semine, sed a superiori agente. Virtus enim quæ est in semine, est virtus corporis ejusdam. Anima enim rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad ejus intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente, et faciens facto, impossibile est quod virtus alicujus corporis producat animam rationalem : neque igitur virtus quæ est in semine. Adhuc, secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic de novo competit ei fieri, nam ejus est fieri, cujus est et esse : ad hoc enim aliquid fit, ut sit. Eis igitur quæ secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus : eis autem quæ per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus et formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet, animæ igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem : solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est, a solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur. Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim

in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam, artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem, quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma, quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalis agentia inferiora causant præcedentes dispositiones et formas : supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quæ est anima rationalis.

CAPUT XCIV.

Quod anima rationalis non est de substantia Dei.

Non tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorundam errorem. Ostensum est enim supra, quod Deus simplex et indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit quasi eandem a sua substantia separando. Item, ostensum est supra, quod impossibile est Deum esse formam alicujus corporis : anima autem rationalis unitur corpori ut forma, non igitur est de substantia Dei. Adhuc, ostensum est supra, quod Deus non movetur neque per se, neque per accidens, cujus contrarium in anima rationali apparet : mutatur enim de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

CAPUT XCV.

Quod illa quæ dicuntur in esse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo.

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quæ non possunt produci in esse nisi per creationem, a Deo immediate sint. Manifestum est autem quod corpora cœlestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici, quod ex materia aliqua præjacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia, et contrarietati subjecta, quod eis non competit, ut motus eorum declarat. Moventur enim circulariter : motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora cœlestia sint immediate in esse a Deo producta. Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia præjacenti, quia illud quod præexisteret, haberet aliquam formam, et sic oporteret quod aliquod corpus

aliud ab elementis esset prius eis in ordine causæ materialis. Si tamen materia præexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, i materia præcedens formam elementi haberet. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse a Deo producta. Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari: omnes enim huiusmodi substantiæ immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensionibus subjecta, secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possunt. Unde impossibile est quod ex materia præjacenti causentur, relinquitur igitur quod per creationem solum a Deo producantur in esse. Et propter hoc fides catholica confitetur Deum esse *creatorem cæli et terræ*, et omnium *visibilem*, nec non etiam *incisibilem*.

CAPUT XCVI.

Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum: agens autem voluntarium diversa producere potest, quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam: forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est: formæ autem intellectivæ, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures, cum igitur a Deo immediate plura producantur in esse, ut jam ostensum est, manifestum est quod Deus in esse res produxit voluntate, et non naturali necessitate. Adhuc, agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturæ, nam agens per voluntatem præstatuit sibi finem propter quem agit: agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio præstitutum. Manifestum est autem ex præmissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, et non per necessitatem naturæ. Item ostensum est in superioribus Deum esse infinitæ virtutis, non igitur determinatur ad hunc effectum, vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis, sicut homo qui potest ambulare, et non ambulare, quando vult, ambulat. Oportet igitur quod effectus a Deo procedant secundum determinationem voluntatis, non igitur agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. Inde

est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat. Nam facere proprie est artificis, qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quæ verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est : verbum autem Dei filius est, et ideo fides catholica confitetur de filio quod per eum *omnia facta sunt*.

CAPUT XCVII.

Quod Deus in sua actione est immutabilis.

Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est, quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Hæc est enim differentia inter agens naturale, et agens voluntarium, quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit : agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque ejus mutatione, quod velit nunc agere, et prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest, quod Deus, quamvis sit æternus, res in esse produxerit non ab æterno.

CAPUT XCVIII.

Ratio probans motum ab æterno fuisse, et solutio ejus.

Videtur autem quod si Deus voluntate æterna et immutabili novum effectum producere possit, quod tamen oporteat quod novum effectum aliquis motus præcedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere retardet, nisi propter aliquid quod nunc est, et cessat in posterum : vel quod non est, et expectatur futurum, sicut homo in ætate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad præsens induere non vult, sed in futurum, quia nunc est calor qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab æterno voluit aliquem effectum producere, et non ab æterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum quod nondum erat : vel esset aliud auferendum quod tunc erat : neutrum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod a voluntate præcedente non posset effectus aliquis produci in posterum, nisi aliquo motu præcedente, et sic si voluntas Dei fuit æterna de rerum productione, et res

non sunt ab æterno productæ, oportet quod earum productionem præcedat motus, et per consequens mobilia. quæ, si a Deo producta sunt, et non ab æterno, iterum oportet præexistere alios motus et mobilia usque in infinitum. Hujus autem objectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulæ et mensuræ, quam agens universale præstituit, quod quidem in civilibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram, secundum quam judicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quæ fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem tempori proportionatam, ut scilicet nunc, et non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale, quod Deus est, huiusmodi mensuram quæ tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Si igitur talis est uniuscujusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, et talis est quantitas temporis, qualem ei Deus dare voluit, ut scilicet tempus, et ea quæ sunt in tempore tunc inciperent, quando Deus ea esse voluit. Objectio autem præmissa procedit de agente, quod præsupponit tempus, et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quæstio ergo qua quæritur, quare voluntas æterna producit effectum nunc, et non prius, præsupponit tempus præexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quærendum quare nunc, et non prius, sed quare huius temporis voluit esse mensuram, quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem, vel aliam tempori assignare, quod quidem et circa quantitatem dimensionem mundi considerari potest. Non enim quæritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit, et non supra, vel subter, vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum, sed hoc ex divina voluntate provenit, quod talem quantitatem mundo corporali tribueret, ut nihil ejus esset extra huiusmodi secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo loquendi, ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra, tempus aut locum, nisi secundum imaginationem tantum.

CAPUT XCIX.

Rationes ostendentes, quod est necessarium materiam ab æterno creationem mundi præcessisse, et solutiones earum.

Videtur autem, si et rerum perfectarum productio ab æterno fuerit, quod materiam necesse sit ab æterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatæ, ut puta, cælum et terra, et alia hujusmodi ab æterno non fuerint, sed incœperunt esse postquam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse : omnis autem mutatio, et motus subjectum aliquod habet. Est enim motus actus existentis in potentia : subjectum autem mutationis, per quam aliqua res in esse producitur, non est ipsa res producta ; hoc enim est terminus motus, non est autem idem motus terminus et subjectum, sed subjectum prædictæ mutationis est id ex quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur ergo, si res in esse productæ sint postquam non fuerant, quod oporteat eis materiam præextitisse, quæ si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam præcedentem : non autem est procedere in infinitum. Relinquitur igitur, quod oporteat devenire ad aliquam materiam æternam, quæ non sit producta postquam non fuerat. Item, si mundus incœpit postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse, vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse, vel fieri, ergo ab æquipollenti impossibile erat mundum esse, vel fieri : quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incœpit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset ipsum esse, vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicujus, est materia ejus, sicut lignum se habet ad scamnum. Sic igitur videtur, quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit. Sed cum ostensum sit supra, quod etiam materia non est nisi a Deo, pari ratione fides catholica non confitetur materiam esse æternam, sicut nec mundum æternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab eo productæ esse inciperent, postquam non fuerant. Hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non a seipsis esse, sed ab æterno

auctore. Non autem præmissis rationibus arctamur ad ponendum æternitatem materiæ : non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subjectum mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subjectum mutationis, et terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum a Deo, quæ creatio dicitur, se extendat ad omnia quæ sunt in re, huiusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res creatæ producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur quod subjectum nunc sit sub privatione, et nunc sub forma. Unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus, aut mutationis non est. sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse incæperit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quæ vere mutatio non est, sed quædam relatio rei creatæ a creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse præcedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo, et postmodum sub alio, quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur, sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eandem rem non fuisse, et postmodum esse : et sic secundum quamdam similitudinem creatio dici potest. Similiter etiam secunda objectio non cogit. Licet enim verum sit dicere, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus, quod significat aliquem modum veritatis, quod scilicet neque est necessarium, neque impossibile : unde huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut Philosophus docet in 5. Meta. Si autem secundum aliquam potentiam dicitur, possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod Deus potuit mundum in esse producere, antequam produceret : unde non cogimur ponere materiam præexistisse mundo. Sic ergo fides catholica nihil Deo coæternum ponit, et propter hoc *creatorem*, et *factorem omnium visibilium et invisibilium* confitetur.

CAPUT C.

Quod Deus operatur omnia propter finem.

Quoniam autem supra ostensum est, quod Deus res inesse produxit non per necessitatem naturæ sed per intellectum et voluntatem, omne autem tale agens agit propter finem; operativi enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quæ a Deo sunt facta, propter finem esse. Adhuc, productio rerum a Deo optime facta est. Optimi enim est optime facere unumquodque: melius est autem fieri aliquid propter finem, quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quæ fiunt. Sunt igitur res a Deo factæ propter finem. Hujus etiam signum apparet in his, quæ a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quæ fiunt a natura, quam ipsa institutio naturæ a primo agente, cum totus ordo naturæ exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem.

CAPUT CI.

Quod ultimus finis omnium est divina bonitas.

Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinæ voluntatis est ejus bonitas, ut ex superioribus patet. Necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo ultimum finem divinam bonitatem esse. Item, finis generationis uniuscujusque rei generatæ est forma ejusdem, hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque enim generatum, sive per artem, sive per naturam, secundum suam formam similatur aliquo modo agenti: nam omne agens agit aliquid sibi simile. Domus enim quæ est in materia, procedit a domo quæ est in mente artificis. In naturalibus etiam homo generat hominem: et si aliquid sit genitum, vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit, quod generatum generanti secundum speciem non similatur, quia ad ejus perfectam similitu-

dinem non possit pervenire, sed aliququaliter eam imperfecte participat, sicut animalia et plantæ quæ generantur ex virtute solis. Omnium igitur quæ fiunt, finis generationis, sive perfectionis est forma facientis, vel generantis, ut scilicet ad ejus similitudinem perveniatur : forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam ejus bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt, ut divinæ bonitati assimilentur.

CAPUT CII.

Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus.

Ex hoc igitur accipienda est ratio diversitatis, et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repræsentari impossibile fuit propter distantiam uniuscujusque creaturæ a Deo. necessarium fuit ut repræsentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis quando per unum medium non sufficienter demonstraretur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismi dialecticis accidit. Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repræsentat per æquiparantiam, sed secundum perfectionem creaturæ possibilem. Item, illud, quod inest causæ universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte. Nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus : divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis, quæ in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinæ bonitati assimilari, sicut multa et distincta assimulantur uni simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter, aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu, vel a fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse, et unitas, et multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia : nam prima rerum institutio est per creationem, quæ materiam non requirit. Similiter quæ solum ex necessitate materiæ proveniunt, casualia esse videntur. Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen a primo in simplicitate, ita quod ex eo jam procedere potuerit multitudo, et sic deinceps, quanto magis a primo simplici receditur, tanto numerosior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Jam enim osten-

sum est, quod plura sunt quæ in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quæ solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam, quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset quasi non intenta a primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus, ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repræsentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quædam pulchritudo resultet in rebus, quæ divinam Sapientiam commendaret.

CAPUT CIII.

Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis.

Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis, et motus creaturæ cuilibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est, talia agit, sicut calidum calefacit. Quælibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinæ bonitatis, ut ostensum est, ergo et omnis actio et motus creaturæ cujuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem. Præterea, omnis motus et operatio rei cujuslibet in aliquid perfectum tendere videtur, perfectum autem habet rationem boni : perfectio enim cujuslibet rei est bonitas ejus. Omnis igitur motus et actio rei cujuslibet ad bonum tendit : bonum autem quodlibet est similitudo quædam summi boni, sicut et ens quodlibet est similitudo primi entis, igitur motus et actio cujuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinæ. Præterea, si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis : sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur sicut in ultimum ad victoriam quæ est finis ducis. Ostensum autem est supra, quod primum movens et agens est Deus, finis autem ejus non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur, quod omnes actiones et motus quarumcumque

creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque agendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem ejus. Divinam autem similitudinem res creatæ per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repræsentant, unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est, ut divinam bonitatem repræsentent in quantum sunt, ita omnibus commune est, ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse, et communicatione sui esse ad alteram. Unaquæque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinæ perpetuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquæque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinæ causalitatis. Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodammodo præ cæteris, sicut et præ cæteris creaturis nobilius esse habet. Esse enim creaturarum cæterarum cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu, nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu, vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quæ cum sint infinita, infinitatem quamdam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se præhabens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est : creaturæ vero aliæ intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturæ, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus ejus totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia, quæ in potentia habet. secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

CAPUT CIV.

De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturæ.

Est autem aliquid in potentia dupliciter. Uno modo naturaliter respectu eorum scilicet, quæ per agens naturale possunt reduci in actum. Alio modo respectu eorum quæ reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex cæco fiat videns, non est in potentia naturali : sic autem et circa intellectum nostrum accedit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorundam intelligibilium, quæ scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est actum impossibile nos ultimum finem consequi per hoc, quod intellectus noster sic reducatur in actum : nam virtus intellectus agentis est, ut phantasmata quæ sunt intelligibilia in potentia faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet : phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere : nam ultimo fine adepto desiderium naturale quiescit. Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum prædictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt, ad quæ sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia nonnisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilibus, et eas quasi importationabiliter transcendent. Circa ea etiam quæ sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorundam quidem nullo modo, quorundam vero debiliter : unum semper remanet naturale desiderium respectu perfectionis cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc, quod intellectus noster fiat

in actu aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium, quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re, cognitis quibuscumque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per ejus essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet, est igitur finis ultimus intellectualis creaturæ, Deum per essentiam videre.

CAPUT CV.

Quomodo finis ultimus intellectualis creaturæ est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit.

Hoc autem quomodo possibile sit considerandum est. Manifestum est autem quod cum intellectus noster nihil cognoscat, nisi per aliquam speciem ejus, impossibile est quod per speciem rei quibus cognoscat essentiam alterius : et quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius, ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret ejus essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum : magis autem imperfecte, si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum. Si autem cognosceret per speciem alicujus rei, quæ nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus, quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et jungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quæ est forma intellectus. Necessse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formæ illius quæ est veritas, quia sic a principio ipsam assequeretur. Oportet

tur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriæ lumen, quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne, et de hoc lumine in Psal. 35. dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen.*

CAPUT CVI.

Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit.

Hoc autem sine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina quæ modo prædicto conjungetur intellectui Deum videntis est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum, sicut ipse se comprehendit, non quod aliquam partem ejus ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adæquari veritati ipsius, secundum quam cognoscibilis est, cum ejus claritas, seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus, intellectus autem ejus infinitus est, sicut et veritas ejus : et ideo ipse tantum se cognoscit, quantum cognoscibilis est, sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit, qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitatis, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

CAPUT CVII.

Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus.

Considerandum est autem, quod cum procedere de potentia in actum vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum hujus beatitudinis consequendum similiter se habet sicut in motu, vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas, per quam proportionatur, vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum. Non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma, vel locus. Quarto autem quies in forma, vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem : secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio pervenientes : tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur : quantum autem est delectatio consequens, quæ nihil est aliud quam quietatio voluntatis in sine adepto. Sic igitur naturalis generationis finis est forma, et motus localis locus, non autem quies in forma, vel loco, sed hoc est consequens finem : et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem, ita ultimus finis creaturæ intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est concomitans finem, et quasi perficiens ipsum. Et multo minus desiderium, vel amor, possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeat.

CAPUT CVIII.

De errore ponentium felicitatem in creaturis.

Manifestum est ergo, quod felicitas falso a quibusdam quæritur, in quibuscumque præter Deum quærat, sive in voluptatibus corporalibus, quæ sunt et brutis communes ; sive in divitiis, quæ ad conversationem habentium proprie ordinantur, quæ est communis finis omnis entis creati ; sive in potestatibus, quæ ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune ; sive in honoribus, vel

fama, quæ alicui debentur secundum quod finem jam habet, vel ad finem bene dispositus est : sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

CAPUT CIX.

Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturæ vero per participationem.

Ex præmissis igitur apparet, quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturæ secundum duplicem modum bonitatis, quæ in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturæ attenditur duplex ejus bonitas. Attenditur enim quædam creaturæ perfectio secundum quod in sua natura persistit, et hæc est finis generationis, aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum, vel operationem. et hæc est finis motus, vel operationis ipsius : secundum utramque vero creatura deficit a bonitate divina : nam cum forma, et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in natura consideratur, substantia composita neque est sua forma, neque suum esse, substantia vero simplex creata, et si sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia, et suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturæ consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi. Finis autem ultimus cujuslibet creaturæ est extra ipsum, qui est divina bonitas, quæ quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur, quod Deus modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus, non autem creaturæ simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est, quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas, et essentialiter bonus : alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

CAPUT CX.

Quod Deus non potest suam bonitatem amittere.

Per hoc autem apparet, quod Deus nullo modo potest deficere a bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest, non potest ei

abesse, sicut animal non potest ab homine removeri, neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utamur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

CAPUT CXI.

Quod creatura possit deficere a sua bonitate.

In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturæ. Uno modo ex hoc, quod ipsa bonitas est de essentia ejus : alio modo ex hoc, quod est determinata ad unum. Primo ergo modo, in substantiis simplicibus ipsa bonitas quæ est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsæ essentialiter sint formæ. Secundo autem modo, bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia quæ se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, et si etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiæ simplices bonum naturæ in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiæ vero compositæ, quia non sunt suæ formæ, nec suum esse, bonum naturæ amissibiliter habent, nisi in illis, in quibus potentia materiæ non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus cœlestibus patet.

CAPUT CXII.

Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes.

Et quia bonitas creaturæ non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem, ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare quomodo creaturæ deficiant a sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut et de natura, quæ est earum principium. Unum quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest : quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus sive incorporeis sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis con-

singere potest. In Angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas. Similiter motus corporum cœlestium numquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicujus naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, et aliæ hujusmodi inordinationes.

CAPUT CXIII.

De duplici principio actionis, et quomodo, aut in quibus potest defectus esse.

Sunt autem quædam actiones, quarum principium non est natura, sed voluntas, cujus objectum est bonum, et finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ab bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis, quæ non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum incorruptibilibus quorum formæ deficere possunt: ita voluntariæ actiones deficere possunt in illis, in quibus voluntas potest a fine deficere. Sic ubi autem non potest voluntas a fine deficere, manifestum est, quod ibi defectus voluntariæ actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni, quod est ipsius volentis natura. Quælibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscujusque: respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cujus igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariæ actionis contingere non potest: hoc autem solius Dei est. Nam ejus bonitas, quæ est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum: unde potest in eis defectus voluntariæ actionis contingere per hoc, quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariæ actionis contingere.

CAPUT CXIV.

Quid nomine boni, vel mali intelligitur in rebus.

Est igitur hic considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta est ejus quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est, quod ex hoc aliquid dicitur malum, quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est habens visum habere.

CAPUT CXV.

Quod impossibile est esse aliquam naturam malum

Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia, aut compositum ex utroque. Quod autem est actus, perfectio est, et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actu : bonum vero est quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, in quantum participat actum, participat bonitatem. Potentia autem in quantum ordinatur ad actum, bonitatem habet, cujus signum est, quod quanto potentia est capacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur, quod nulla natura secundum se sit malum. Item, unumquodque secundum hoc completur, quod fit in actu, nam actus est perfectio rei : nullum autem oppositorum completur per admisionem alterius, sed magis destruitur, vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu, et sic cum esse, bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni : nulla igitur natura est malum. Adhuc, qualibet natura appetit conservationem sui esse, et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit quod omnia appetunt, malum vero e contrario quod omnia fugiunt, necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum, Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione; nulla igitur natura est malum

CAPUT CXVI.

*Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis,
et contraria, et genera contrariorum.*

Considerandum igitur restat quomodo bonum et malum dicantur contraria, et contrariorum genera, et differentiae aliquas species, scilicet habitus morales constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse neque genus, neque differentia, cum genus praedicetur de re in eo quod *quid* : differentia vero in eo quod *quale quid*. Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine, qui est voluntatis objectum, a quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adjungitur privatio alterius, puta, formae ignis privatio formae acris, ita in moralibus uni fini adjungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitae sit malum in naturalibus, formam accipere, cui adjungitur privatio formae debitae malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adjunctam, sicut igniri malum est ligno, et in moralibus etiam inhærere fini cui adjungitur privatio finis debiti malum est, non propter finem, sed propter privationem adjunctam, et sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adjungitur. Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium, magis sunt differentiae quam species, unde melius videtur dicendum, quod bonum et malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae, qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera, quae quidem positio habet aliquid veritatis inquantum omnium contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

CAPUT CXVII.

*Quod nihil potest esse essentialiter malum. vel summe,
sed est corruptio alicujus boni.*

Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitæ, jam manifestum est qualiter malum bonum corrumpit. in quantum scilicet est ejus privatio, sicut et cæcitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit, quia supradictum est quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam, quæ quidem potentia est subjectum privationis sicut et formæ. Unde oportet quod subjectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum. Ex quo etiam patet, quod non quodlibet bonum potest esse subjectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicujus perfectionis, quia potest privari: unde in his quæ solum actus sunt, vel in quibus actus a potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum. Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subjecto bono fundari, ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum. Secundum idem etiam patet, quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere nisi virtute boni adjuncti, desiderabile enim est perfectio et finis: principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni, vel formæ adjungitur privatio alterius perfectionis, aut formæ, contingit per accidens quod privatio, seu malum desideratur, et est alicujus actionis principium, non in quantum est malum, sed propter bonum adjunctum, sicut musicus ædificat non in quantum musicus, sed in quantum domitor. Ex quo etiam patet, quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

CAPUT CXVIII.

Quod malum fundatur in bono sicut in subjecto.

Si quis autem contra prædicta objicere velit, quod bonum non potest esse subjectum mali, eo quod unam oppositorum non sit subjectum alterius, nec unquam in aliis oppositis invenitur quod sint simul, considerare debet quod alia opposita sunt alicujus

generis determinati, bonum autem et malum communia. Nam omne ens. in quantum hujusmodi, bonum est : omnis autem privatio in quantum talis, est mala. Unde sicut subjectum privationis oportet esse ens, ita et bonum, non autem subjectum privationis oportet esse album, aut dulce, aut videns, quia hæc non dicuntur de ente in quantum hujusmodi, et ideo nigrum non est in albo, nec cæcitas in vidente, sed malum est in bono, sicut et cæcitas est in subjecto visus, sed quod subjectum visus non dicatur videns, hoc est quia videns non est commune enti.

CAPUT CXIX.

De duplici genere mali.

Quia igitur malum est privatio et defectus, defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem, consequens est ut malum utroque modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re, prout cæcitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione, prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatæ ad quem non debito modo se habet. peccatum dicitur tam in voluntariis, quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua, dum non operatur convenienter ad sanitatem : et natura etiam peccat in sua operatione, dum ad debitam dispositionem et formam rem generatam non producit, sicut cum accidunt monstra in natura.

CAPUT CXX.

De triplici genere actionis, et de malo culpæ.

Et sciendum quod aliquando est actio in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariæ actiones. Voluntariam autem actionem dico, cujus principium est in agentes sciente ea, in quibus actio consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariæ, hujusmodi sunt actiones violentæ, quarum principium est extra, ut actiones naturales, vel quæ per ignorantiam aguntur, quia non procedunt a principio cognoscitivo. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accadat, peccatum tantum dicitur. Si autem in voluntariis, dicitur non solum peccatum, sed culpa, eo quod agens voluntarium cum sit dominus suæ ac-

tionis, vituperio dignus est, et pœna. Si quæ vero actiones sunt mixtæ, habentes scilicet aliquid de voluntario, et aliquid de involuntario, tanto ibi minoratur culpa, quanto plus de involuntario admiscetur. Quia vero naturalis actio naturam rei consequitur, manifestum est quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actionis peccatum accidere non potest. Voluntas autem intellectualis creaturæ defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod licet carere malo naturæ omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suæ naturæ malo culpæ, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

CAPUT CXXI.

Quod aliquod malum habet rationem pœnæ et non culpæ.

Sicut autem defectus actionis voluntariæ constituit rationem peccati et culpæ, ita defectus cujuslibet boni pro culpa illatus contra voluntatem ejus cui infertur, pœnæ obtinet rationem. Pœna enim infertur ut medicina culpæ, et ut ordinativa ejus. Ut medicina quidem, in quantum homo propter pœnam retrahitur a culpa, dum ne patiatur quod est suæ contrarium voluntati, dimittit agere inordinatam actionem, quæ suæ foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suæ voluntati tribuens, quam oportet. Unde ad ordinem justitiæ fit reductio per pœnam, per quam substrahitur aliquid voluntati. Unde patet, quod conveniens pœna pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati pœna quam placeat culpa.

CAPUT CXXII.

Quod non eodem modo omnis pœna contrariatur voluntati.

Non eodem autem modo omnis pœna est contra voluntatem. Quædam enim pœna est contra id quod homo actu vult, et hæc pœna maxime sentitur : quædam vero non contrariatur voluntati in actu, sed id habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta, filio, vel possessione eo ignorante. Unde per hoc non agitur actu aliquid contra ejus voluntatem : esset autem contrarium voluntati si sciret. Quandoque vero pœna contrarium voluntati secundum naturam ipsius potentie voluntas enim naturaliter ordinatur ad

bonum. Unde si aliquis privatur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem ejus quia virtutem forte contemnit : neque contra habitualem, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti, est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis, qua homo naturaliter appetit virtutem. Ex quo etiam patet, quod gradus pœnarum dupliciter mensurari possunt. Uno modo, secundum quantitatem boni, quo per pœnam privatur. Alio modo, secundum quod magis, vel minus est contrarium voluntati. Est enim magis contrarium voluntati majori bono privari, quam privari minori.

CAPUT CXXIII.

Quod omnia reguntur divina providentia.

Ex prædictis autem manifestum esse potest, quod omnia divina providentia gubernantur. Quæcumque enim ordinantur ad finem alicujus agentis, ab illo agente diriguntur in finem, sicut omnes qui sunt in exercitu, ordinantur ad finem ducis, qui est victoria, et ab eo diriguntur in finem. Supra autem ostensum est, quod omnia suis actibus tendunt in finem divinæ bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cujus hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem : hoc autem est providentia alicujus regi et gubernari, omnia igitur Divina providentia reguntur. Adhuc, ea quæ deficere possunt, et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab his quæ semper eodem modo se habent sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent secundum invariabilem motum cœlestis corporis : omnes vero creaturæ mutabiles et defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectum voluntariæ actionis inveniri potest. Creaturæ vero aliæ motum participant vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum : solus autem Deus est, in quem nullus defectus cadere potest : relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso. Item, ea quæ sunt per participationem, reducuntur in id quod est per essentiam, sicut in causam. Omnia enim ignita suæ ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cætera vero omnia per quamdam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est quod omnia ad complementum bonitatis producantur a Deo : hoc autem est regi et gubernari. Secundum hoc enim aliqua gubernantur, vel reguntur

quod in ordine boni statuuntur. Omnia ergo gubernantur et reguntur a Deo.

CAPUT GXXIV.

Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores.

Secundum hoc autem apparet, quod inferiores creaturæ a Deo per superiores reguntur. Secundum hoc enim aliquæ creaturæ superiores dicuntur, quod in bonitate perfectiores existunt : ordinem autem boni creaturæ consequuntur a Deo in quantum reguntur ab ipso ; sic igitur superiores creaturæ plus participant de ordine gubernationis divinæ, quam inferiores. Quod autem magis participat quantamcumque perfectionem, comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens. Superiores igitur creaturæ comparantur ad inferiores in ordine divinæ providentiæ, sicut agens ad patiens. Per superiores igitur creaturæ inferiores gubernantur. Item, ad divinam bonitatem pertinet, quod suam similitudinem communicet creaturis. Sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supradictis patet : ad perfectionem autem divinæ bonitatis pertinet, et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat ; utrumque igitur creaturæ communicat, et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas, alias ad bonum inducit : has autem oportet esse superiores creaturas. Nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formæ et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formæ, et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen a sole, quæ non solum fit lucida, sed etiam illuminat, quam corpora opaca, quæ illuminantur tantum, et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat. Adhuc bonum multorum melius est, quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinæ bonitatis repræsentativum, quæ est bonum totius universi. Si autem creatura superior quæ abundantior bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum : per hoc autem fit communis multorum, quod ad bonum multorum cooperatur : pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem, ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

CAPUT CXXV.

*Quod inferiores substantiæ intellectuales reguntur
per superiores.*

Quia igitur intellectuales creaturæ cæteris creaturis sunt superiores, ut ex præmissis patet, manifestum est, quod per creaturas intellectuales omnes aliæ creaturæ gubernantur a Deo. Item, cum inter ipsas creaturas intellectuales quædam aliis sint superiores, per superiores inferiores reguntur a Deo, unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturæ ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernentur per superiores spiritus, qui ex eo quod divina hominibus nuntiant, Angeli vocantur, id est nuntii. Ipsorum etiam Angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversæ hierarchiæ, id est, sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

CAPUT CXXVI.

De gradu et ordine Angelorum.

Et quia omnis substantiæ intellectualis operatio, in quantum hujusmodi, ab intellectu procedit, oportet quod secundum diversum intelligentiæ modum diversitas operationis, et prælationis, et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior, seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectum considerare potest. Superius etiam dictum est, quod superior intellectus species intelligibiles universaliores habet. Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes participant, et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat, et hoc est proprium primæ hierarchiæ, quæ in tres ordines dividitur, secundum tria quæ in qualibet operativa arte considerantur, quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur : secundum est rationes operum in mente artificis existentes : tertium est applicationes operum ad effectus. Primi ergo ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis rerum, de effectibus edoceri, unde ab ardore amoris *Seraphim* dicuntur quasi ardentes, vel incendentes. Amoris enim objectum est bonum. Secundi vero ordinis est; effectus Dei in ipsis rationibus intelligibilibus

contemplari, prout sunt in Deo, unde *Cherubim* dicuntur a plenitudine scientiæ. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis, unde ab habendo in se Deum insidentem. *Throni* sunt dicti. Secundus autem intelligendi modus est rationes effectuum prout sunt in causis universalibus considerare, et hoc est proprium secundæ hierarchiæ, quæ etiam in tres ordines dividitur secundum tria, quæ ad universales causas et maxime secundum intellectum agentes pertinent. quorum primum est præordinare quæ agenda sunt, unde in artificibus supremæ artes præceptivæ sunt, quæ architectonicæ vocantur : et ex hoc primus ordo hierarchiæ hujus dicuntur *Dominationes* Domini enim est præcipere et præordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur, est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo hujus hierarchiæ principatus vocatur, secundum Gregorium, vel *Virtutes* secundum Dionysium, ut virtutes intelligantur ex eo, quod primo operari maxime est virtuosum. Tertium autem quod in causis universalibus invenitur, est aliquid impedimenta executionis removens : unde tertius ordo hujus hierarchiæ est *Potestatum*, quarum officium est omne quod possit obviare executioni divini Imperii cœrcere, unde et dæmones arcere dicuntur. Tertius vero modus intelligendi est rationes effectuum in ipsis effectibus considerare, et hoc est proprium tertiæ hierarchiæ, quæ immediate nobis præficitur, qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus : et hæc etiam tres ordines habet, quorum infimus *Angeli* dicuntur, ex eo quod hominibus nuntiant ea quæ ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo *Archangelorum*, per quem hominibus ea quæ sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei: Supremus autem hujus hierarchiæ ordo secundum Gregorium virtutes dicuntur, ex eo quod ea quæ sunt supra naturam operantur, in argumentum eorum quæ nobis supra rationem nuntiantur : unde ad *Virtutes* pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dionysium vero supremus ordo hujus hierarchiæ, *Principatus* dicitur, ut principes intelligamus, qui singulis gentibus præsent, Angelos qui singulis hominibus : Archangelos, qui singularibus hominibus ea quæ sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant. Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quæ sunt superioris exercet in quantum agit ejus virtute : supe-

riores vero ea quæ sunt inferiorum propria excellentius habent. Unde omnia sunt in eis quodammodo communia, tamen propria nomina sortiuntur ex his, quæ unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune nomen sibi retinuit quasi in virtute omnium agens. Et quia superioris est in inferiorem agere : actio vero intellectualis est instruere, vel docere, superiores Angeli in quantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare, et perficere. Purgare quidem, in quantum nescientiam remonent : illuminare vero, in quantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum : perficere vero, in quantum eos ad superioris scientiæ perfectionem perducunt. Nam hæc tria ad assumptionem scientiæ pertinent, ut Dionysius dicit. Nec tamen per hoc removetur, quin omnes Angeli, etiam infimi, divinam essentiam videant. Licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio perfectius eum videt, ut ex superioribus potest patere. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus ejus cognoscuntur in ea. De effectibus igitur divinis, quos superiores Angeli cognoscunt in Deo præ aliis, inferiores instruunt, non autem essentia divina, quam immediate vident omnes.

CAPUT CXXVII.

Quod per superiora corpora inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur.

Sicut igitur intellectualium substantiarum una per aliam divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita etiam inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnis motus inferiorum a motibus corporum cœlestium causatur, et ex virtute cœlestium corporum hæc inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus præferatur, non est conveniens secundum prædictum providentiæ ordinem, ut per aliquam corporalem substantiam intellectualis quæcumque substantia regatur a Deo. Cum igitur anima humana sit intellectualis substantia, impossibile est secundum quod est intelligens et volens, secundum motus corporum cœlestium disponatur. Neque igitur in intellectum humanum, neque in voluntatem corpora cœlestia directe agere possunt, vel imprimere. Item, nullum corpus agit

nisi per motum; omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo : animam autem humanam secundum intellectivam partem, in qua est voluntas. impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicujus organi corporalis. Impossibile igitur est, quod anima humana secundum intellectum, aut voluntatem a corporibus cœlestibus aliquid patiatur. Adhuc, ea quæ ex impressione corporum cœlestium in istis inferioribus proveniunt, naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione cœlestium provenirent, ex naturali instinctu procederent, et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus, quæ naturali instinctu moventur ad suas actiones, et periret liberum arbitrium, et consilium, et electio, et omnia hujusmodi quæ homo præ cæteris animalibus habet.

CAPUT CXXVIII.

Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus cœlestibus.

Est autem considerandum, quod intellectus humanus a potentiis sensitivis accipit suæ cognitionis originem : unde perturbata phantastica et imaginativa, vel memorativa parte animæ, perturbatur cognitio intellectus, et prædictis potentiis bene se habentibus convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad mutationem voluntatis, quæ est appetitus rationis ex ea parte, qua bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ex eo enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram, et timorem, et alias passiones, diversimode nobis aliquod bonum, vel malum videtur. Omnes autem potentiæ sensitivæ partis sive sint apprehensivæ, seu appetitivæ, quarundam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis, necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subjacet motui cœli, eidem etiam motui potentiarum sensitivarum operationes, licet per accidens, subduntur, et sic indirecte motus cœlestis aliquid operatur ad actum intellectus, et voluntatis humanæ, in quantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur. Sed quia voluntas passionibus non subditur, ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones per judicium rationis, con-

sequens est ut nec etiam impressionibus corporum cœlestium voluntas humana subdatur, sed liberum iudicium habet eas sequi et resistere cum videbitur expedire, quod tantum sapientium est. Sequi vero passiones corporales et inclinationes est multorum, qui scilicet sapientia, et virtute carent.

CAPUT CXXIX.

Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata.

Cum autem omne mutabile, et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam, hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat, necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur : et quia non reducuntur sicut in causam in corpora cœlestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas altiores. Aliter autem se habet circa intellectum et voluntatem, nam actus intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intellectu : actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam : unde homo ad actum intellectus adjuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adjuvatur ab homine ad intelligendum per hoc, quod unus eorum alteri proponit intelligibile, quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest juvari ad intelligendum non solum ex parte objecti, quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab Angelo est, cum natura rationalis animæ, quæ per creationem esse accepit, non nisi a Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum hominem juvat non solum ex parte objecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc, quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est, et per hoc etiam quod cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundæ propositiones a primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum

fieri potest, nisi virtute divina : sicut nec conclusiones fiunt certæ in scientiis, nisi secundum virtutem primorum principiorum. Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suæ naturæ, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturæ rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam, quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei, cujus est. Sic enim Deus res movet, secundum quod competit earum naturæ. Patet igitur ex prædictis, quod in corpus humanum, et virtutes ejus corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut et in alia corpora, non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

CAPUT CXXX.

Quod Deus omnia gubernat, et quædam movet mediantibus causis secundis.

Quia vero causæ secundæ non agunt nisi virtute primæ causæ, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia, per quæ Deus ordinem suæ gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cujuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis : movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet. Adhuc, non solum agere agentium secundorum causatur a Deo, sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus ostensum est. Non autem sic intelligendum est, quod esse rerum causetur a Deo, sicut esse domus causatur ab ædificatore, quo remoto adhuc remanet esse domus. Ædicator enim non causat esse domus, nisi in quantum movet ad esse domus, quæ quidem motio est factio domus, unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat ædificatore remoto. Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus : sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quæ ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse,

requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens : faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent : esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest, igitur oportet Deum in omnibus esse. Item, quicumque exequitur suæ providentiæ ordinem per aliquas medias causas, necesse est quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et ordinet, alioquin extra ordinem suæ providentiæ caderent : et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto ejus cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium a cognitione gubernantis subtrahatur, determinatio ipsius singularis ejus providentiam diffugiet. Ostensum est autem supra, quod necesse est omnia divinæ providentiæ subdi : et manifestum est quod divina providentia perfectissima est, quia quicquid de Deo dicitur, secundum maximum convenit ei. Oportet igitur quod ordinatio providentiæ ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

CAPUT CXXXI.

Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam.

Secundum hoc igitur patet, quod licet rerum gubernatio fiat a Deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad providentiæ executionem, tamen ipsa dispositio, seu ordinatio divinæ providentiæ immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat, ut ultima et singularia aliis disponenda committat : hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quæ non potest simul vacare pluribus : unde superiores gubernatores disponunt de magnis, et minima aliis committunt disponenda, sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est : unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc, quod dispensat minima.

CAPUT CXXXII.

Rationes quæ videntur ostendere, quod Deus non habet providentiam de particularibus.

Potest tamen alicui videri, quod singularia non disponantur a Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit, nisi quæ cog-

noscit : Deo autem cognitio singularium videri potest deesse ex hoc, quod singularia non intellectu, sed sensu cognoscuntur. In Deo autem qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc quod singularia a divina providentia non ordinantur. Item, cum singularia sint infinita, infinitorum autem non possit esse cognitio (infinitum enim ut sic est ignotum), videtur quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant. Adhuc, singularium multa contingentia sunt : horum autem non potest esse certa scientia. Cum igitur scientiam Dei oporteat esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur, nec disponantur a Deo. Præterea, singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur : eorum autem quæ non sunt, non potest esse scientia. Si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequitur quod quædam scire incipiat, et desinat, ex quo sequitur eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositor esse.

CAPUT CXXXIII.

Solutio prædictarum rationum.

Sed hæc facile solvuntur, si quis rei veritatem consideret. Cum enim Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab eo sit omnis essentia et virtus entis creati : (quod autem est ab aliquo virtute in ipso est), necesse est quod seipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati, et quicquid in eo virtute est, etiam sic cognoscit omnia singularia, quæ virtute sunt in ipso, et in aliis suis causis, nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat : nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species abstractas, quæ sunt similitudines formarum, et non materia, nec materialium dispositionum, quæ sunt individuationis principia. Unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia : intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut in primo principio virtute continentur non solum formæ, sed etiam materia : ut ideo non solum universalium, sed etiam singularium cognitor est. Similiter etiam non est inconveniens Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura con-

siderare, et sic si infinita cognosceret considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti : sed virtute et potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, puta, omnes species numerorum, vel proportionum, in quantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem multa simul cognoscere potest, ut supra ostensum est, et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, sufficiens est principium omnia cognoscendi non solum quæ sunt, sed quæ esse possunt. Sic igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita, quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat. Manifestum est etiam, quod licet singularia, corporalia, et temporalia non simul sint, tamen simul eorum Deus cognitionem habet. Cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est æternum, et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter, et multa per unum cognoscit, sic et quæ non simul sunt, uno intuitu conspicit : et sic non oportet quod ejus cognitioni aliquid addatur, vel subtrahatur, per hoc quod singularia cognoscit. Ex quo etiam manifestum fit, quod de contingentibus certam cognitionem habet quia etiam antequam fiant, intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura, et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sint determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse, jam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio. Nam Sortem sedere dum sedet, per certitudinem visionis, cognoscere possumus. Et similiter per certitudinem Deus cognoscit omnia, quæcumque per totum discursum temporis aguntur in suo æterno. Nam æternitas sua præsentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit, ut sic consideremus Deum in sua æternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculæ constitutus, totum transitum viatorum simul intuetur.

CAPUT CXXXIV.

Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia.

Manifestum est autem, quod hoc modo futura contingentia cognoscere prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere compe-

tit aeternitas : unde futurorum prænuntiatio certa ponitur esse divinitatis signum, secundum illud Esaïæ 44. *Annuntiante quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest. Sed hæc cognitio non est certa, sed conjecturalis magis, nisi circa effectus, qui de necessitate ex suis causis sequuntur. Et per hunc modum medicus pronuntiat infirmitates futuras, et nauta tempestates.

CAPUT CXXXV.

Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam, et præsentiam, et omnia immediate disponit.

Sic igitur nihil impedit, quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, et eos immediate ordinet per seipsum, licet per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediate se habet ad omnes effectus, in quantum omnes causæ mediæ agunt in virtute causæ primæ, ut quodammodo ipse in omnibus agere videatur, et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui, sicut artificii attribuitur opus instrumenti. Convenientius enim dicitur quod faber facit cultellum, quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse : et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam, et præsentiam. Per essentiam quidem, in quantum esse cujuslibet est quædam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest, in quantum habet esse sicut causa proprio effectui : per potentiam vero, in quantum omnia in virtute ipsius agunt : per præsentiam vero, in quantum ipse immediate omnia ordinat et disponit.

CAPUT CXXXVI.

Quod soli Deo convenit miracula facere.

Quia igitur totus ordo causarum secundarum, et virtus earum est a Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed liberam voluntatem, ut supra ostensum est, manifestum est quod præter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanat illos, qui secundum operationem naturæ sanari non

possunt, vel faciat aliqua hujusmodi, quæ non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem divinæ providentiæ, quia hoc ipsum quod aliquando a Deo fiat propter ordinem naturalium causarum a Deo dispositum, est propter aliquem finem. Cum autem aliqua hujusmodi divinitus fiunt præter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur, quia mirum est cum effectus videtur, et causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit præter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur. Si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic, vel illi, non est simpliciter miraculum, sed quoad illum qui causam ignorat. Unde contingit quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum qui causam cognoscit. Sic autem præter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est hujus ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistæ. Qui facit mirabilia magna solus. Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vere miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis dæmonum, quæ magicis artibus fiunt: vel si sunt vere miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia opereatur. Quia igitur hujusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quæ soli Deo innititur. Quod enim aliquid prolatum ab homine autoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera, quæ solus Deus facere potest. Hujusmodi autem miracula, quamvis præter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet, ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quæ in corporibus inferioribus ex impressione cœlestium corporum proveniunt, non dicuntur simpliciter esse contra naturam, licet forte sint quandoque contra naturam particularem hujus, vel illius rei, sicut patet de motu aquæ in fluxu et refluxu maris, qui accidit ex lunæ actione. Sic igitur ex ea quæ in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, sunt tamen secundum ordinem universalem naturæ. Non igitur miracula sunt contra naturam.

CAPUT CXXXVII.

Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita.

Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere a casa et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causæ esse fortuitum, vel casuale, dum præter ejus intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum, vel casuale respectu superioris causæ, præter cujus intentionem non agitur, sicut patet de domino, qui duos servos ad eundem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio, horum concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum aliqua accidunt præter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt, vel casualia, habito respectu ad illas causas, et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur inspectus ad Deum, non sunt fortuita, sed provisa.

CAPUT CXXXVIII.

Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit

Ex hoc autem apparet quæ sit ratio fati. Cum enim multi effectus inveniantur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam hujusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere volunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus, qui videntur casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentis attribuerunt ordinationem corporibus primis scilicet cælestibus : et hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua hujusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est, quod intellectus et voluntas, quæ sunt propria principia humanorum actuum, proprie corporibus cælestibus non subduntur, non potest dici quod ea quæ casualiter, vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora cælestia sicut in causam ordinantem. Fatum autem non videtur esse nisi in rebus humanis, in quibus est et fortuna. De his enim solent aliqui quærere, futura cognoscere volentes, et de his a divinantibus responderi consuevit : unde et fatum a fando est appellatum, et ideo sic fatum

ponere est alienum a fide. Sed quia non solum res naturales, sed etiam res humanæ divinæ providentiæ subduntur, quæ casualiter in rebus humanis accidere videntur, in ordinationem divinæ providentiæ reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinæ providentiæ omnia subjacere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius ejus effectus. Est enim explicatio divinæ providentiæ rebus adhibita, secundum quod Boetius dicit, quod fatum est dispositio, id est ordinatio immobilis rebus mobilibus inhærens. Sed quia cum infidelibus quantum possumus, nec nomina debemus habere communia, ne a non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus, ut fati nomen reticeant, propter hoc quod fatum convenientius et communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit 5. de Civit. Dei, quod si quis secundo modo fatum esse credat, sententiam teneat, et linguam corrigat.

CAPUT CXXXIX.

Quod non omnia sunt ex necessitate.

Quamvis autem ordo divinæ providentiæ rebus adhibitus certus sit, ratione cujus Boetius dicit, quod factum est dispositio immobilis rebus mobilibus inhærens, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitate accidere. Nam effectus necessarii, vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim, quod si causa prima fuerit necessaria, et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa generationis in rebus corporalibus inferioribus est motus cœlestis corporis, qui, licet ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in istis inferioribus provenit contingenter propter hoc, quod causæ inferiores contingentes sunt, et deficere possunt. Ostensum est autem, quod Deus suæ providentiæ ordinem per causas inferiores exequitur. Erunt igitur aliqui effectus divinæ providentiæ contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

CAPUT CXL.

Quod divina providentia manente multa sunt contingenti.

Nec tamen effectuum contingentia, vel causarum certitudinem divinæ Providentiæ perturbare potest. Tria enim sunt quæ provi-

dentiae certitudinem præstare videntur, scilicet infallibilitas divinæ præscientiæ, efficacia divinæ voluntatis, et sapientia divinæ dispositionis, quæ vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiæ rerum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, in quantum Deus intuetur in suo æterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc, quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet, ut non solum fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quædam fieri necessario, et quædam contingenter, quia utrumque requiritur ad complementum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic, dum quædam fiunt necessario, quædam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifestum est etiam quod per sapientiam divinæ dispositionis providentiæ certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest, ut causæ quæ deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante, et in vineæ cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium, multo magis hoc ex sapientia divinæ dispositionis contingit, ut quamvis causæ contingentes deficere possint quantum est de se ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod ejus contingentiam non tollit. Sic ergo patet quod rerum contingentia divinæ providentiæ certitudinem non excludit.

CAPUT CXLI.

*Quod divinæ providentiæ certitudo non excludit
mala a rebus.*

Eodem etiam modo perspicui potest, quod divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causæ secundæ, qui tamen defectus a causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur a curvitate cruris, non autem a virtute animæ motiva. Unde quicquid est in claudicatione de motu, refertur in virtutem motivam sicut in causam: quod autem est ibi de obliquitate, non

causatur a virtute motiva, sed a cruris curvitate. Et ideo quicquid malum in rebus accidit, quantum ad hoc quod esse, vel speciem, vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut in causam. Non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis patet. Quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non tamen est causa malorum in quantum sunt mala, sed quicquid boni eis adjungitur, causatur a Deo.

CAPUT CXLII.

Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat.

Nec tamen hoc divinæ bonitati repugnat, quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem, quia providentiæ non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi, ut sint quædam, in quibus malum non possit accidere : quædam vero quæ defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regerentur res secundum earum naturam, quod esset major defectus quam singulares defectus qui tollerentur. Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis, non est sine occisione alterius animalis, et patientia justī non est sine persecutione injusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala quæ proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona, dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

CAPUT CXLIII.

Quod Deus specialiter homini providet per gratiam.

Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus præ cæteris creaturis, necesse est ut et ei

singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad adjumenta operis, quæ ei dantur a Deo; secundo, quantum ad ea quæ pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationabilibus hæc solum adjumenta dantur divinitus ad agendum, quibus naturaliter moventur ad agendum: creatoris vero rationabilibus dantur documenta et præcepta vivendi. Non enim præceptum dari competit, nisi ei qui est dominus sui actus, quamvis etiam creaturis irrationabilibus, præcepta per quamdam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud Psal. cXLVIII. *Præceptum posuit, et non præteribit*, quod quidem præceptum nihil aliud est, quam dispositio divinæ providentiæ movens res naturales ad proprias actiones. Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam, vel ad laudem, pro eo quod habent dominium sui actus, non solum hominibus ab homine præcidente, sed etiam a Deo, cum homines non solum regantur ab homine, sed etiam a Deo. Cujuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene actis debetur præmium, culpæ vero debetur pœna, ut supra dictum est, creaturæ rationales secundum justitiam divinæ providentiæ et puniuntur pro malis, et præmiantur pro bonis. In creaturis autem irrationabilibus non habet locum pœna, nec præmium, sicut nec laudari, nec culpari. Quia vero ultimus finis creaturæ rationalis facultatem naturæ ipsius excedit, ea vero quæ sunt ad finem debent esse fini proportionata secundum rectum providentiæ ordinem, consequens est ut creaturæ rationali etiam adjutoria divinitus conferantur, non solum quæ sunt proportionata naturæ, sed etiam quæ facultatem naturæ excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad virtutem: et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen hujusmodi ad cognoscendum ea quæ rationem excedunt: et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen hujusmodi effectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum et sperandum in ipso, et ad agendum ea quæ talis amor requirit. Hujusmodi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem, quia gratis divinitus dantur. Non enim potest in homine aliquid inveniri, cui condigne hujusmodi auxilia debeantur, cum hæc facultatem humanæ naturæ excedant. Secundo vero, quia speciali quodammodo per hujusmodi dona homo efficitur Deo

gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus non a præexistente bonitate provocata, sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinæ consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur, quibus tales bonitatis effectus largitur, per quos ad ultimum finem veniant, qui est ipse qui est fons bonitatis.

CAPUT CXLIV.

Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quæ etiam gratiam interimunt.

Et quia peccata contingunt ex hoc quod actiones deficiunt a recto ordine ad finem, ad finem autem ordinatur homo non solum per naturalia auxilia, sed per gratuita, necesse est quod peccata hominum non solum naturalibus auxiliis, sed etiam gratuitis contrariantur. Contraria autem se invicem expellunt. Unde sicut per peccata huiusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur : alioquin malitia hominis in peccando plus posset dum removet gratiam divinam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiæ dona. Item, Deus rebus providet secundum earum modum : hic autem est modus mutabilitatis rerum, ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato. Homo autem est mutabilis secundum voluntatem quamdiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere, et sic peccata perpetrare, ut ea per gratuita dona remitti possint. Præterea, in iis quæ supra naturam aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem. Quod enim cæcus illuminari possit, vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiæ, sed divinæ : dona autem gratuita sunt supernaturalia. Quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinæ potentiæ derogare : gratuita autem dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem, a quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata remissibilia non esse, divinæ potentiæ contrariatur.

CAPUT CXLV.

Quod peccata non sunt irremissibilia.

Si quis autem dicat peccata irremissibilia esse non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina justitia, ut qui cadit a gratia, ulterius non revertatur ad ipsam, hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo divinæ justitiæ, quod quamdiu aliquis est in via, sibi detur quod pertinet ad terminum viæ: immobiliter autem se habere vel in bono, vel in malo pertinet ad terminum viæ. Immobilitas enim et quies est terminus motus. Tota autem præsens vita est status viæ, quod demonstrat mutabilitas hominis in quantum ad corpus, et quantum ad animam. Non igitur hoc habet divina justitia, ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo. Adhuc, ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur, et præcipue ex maximis. Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post gratiam peccare posset, et iterum redire ad gratiam non posset, præsertim cum peccata quæ gratiam præcedunt, remittantur per gratiam, quæ interdum majora sunt his quæ post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum, quod peccata hominis irremissibilia sint sive ante, sive post committantur.

CAPUT CXLVI.

Quod solus Deus potest remittere peccata.

Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa ille solus remittere potest, contra quem committitur. Peccata enim imputantur homini ad culpam non solum ab homine, sed etiam a Deo, ut supra dictum est. Sic autem nunc agimus de peccatis, prout imputantur homini a Deo. Deus igitur solus peccata remittere potest. Adhuc, cum per peccata homo deordinetur ab ultimo fine, remitti non possunt, nisi homo reordinetur in finem: hoc autem fit per gratuita dona, quæ sunt solum a Deo, cum excedant facultatem naturæ, solus igitur Deus potest peccata remittere. Item, peccatum homini imputatur ad culpam, in quantum voluntarium: voluntatem autem immutare solus Deus potest, solus igitur ipse vere potest remittere peccata.

CAPUT CXLVII.

De quibusdam articulis fidei, qui sumuntur penes effectus divinæ gubernationis.

Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit, et peccata remittit : qui quidem effectus in Symbolo fidei tangitur, et quantum ad hoc quod omnia in finem divinæ bonitatis ordinantur per hoc quod Spiritum Sanctum profiteamur Deum, nam Deo est proprium ad finem suos subditos ordinare : et quantum ad hoc quod omnia movet per hoc quod dicit : *et vivificantem*. Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis ; ita motus quo universum movetur a Deo est quasi quædam vita universi. Et quia tota ratio divinæ gubernationis a bonitate divina sumitur, quæ Spiritui Sancto appropriatur, qui procedit ut amor, convenienter effectus divinæ providentiæ circa personam Spiritus Sancti ponuntur. Quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis, quod per fidem in hominibus Deus facit, dicitur : *Sanctam Ecclesiam Catholicam* : nam Ecclesia congregatio fidelium est. Quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat dicitur : *Sanctorum communionem*. Quantum vero ad remissionem culpæ dicitur : *Peccatorum remissionem*.

CAPUT CXLVIII.

Quod omnia sunt ficta propter hominem.

Cum autem omnia sicut ostensum est, in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quæ ad hunc finem ordinantur, quædam aliis propinquiora sint fini, quæ plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quæ sunt inferiora in rebus creatis, quæ minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quæ sunt propinquiora ultimo fini sunt etiam fines eorum quæ sunt magis remota : sicut potio medicinæ est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem, et sic macies finis est quodammodo purgationis, sicut etiam potionis purgatio : et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas : ita in

ordine finium quæ sunt magis remota a fine, pertingunt ad ultimum finem mediantibus his quæ sunt magis propinqua fini, sicut potio non ordinatur ad sanitatem nisi per purgationem. Unde et in ordine universi inferiora consequuntur præcipue ultimum finem, in quantum ordinantur ad superiora. Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti. Cum enim ea quæ naturaliter fiunt, sicut nata sunt agi, sic agantur, videmus autem imperfectiora cedere ad usum nobiliorum, utpote quod plantæ nutriuntur ex terra, animalia ex plantis, hæc autem ad usum hominis cedunt, consequens est ut inanimata sint propter animata, et plantæ propter animalia, et hæc propter hominem. Cum autem ostensum sit, quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est ut tota natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quæ maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quæ est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, in quantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturæ corporalis quodammodo dependet.

CAPUT CXLIX.

Quis est ultimus finis hominis.

Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo, sive felicitas quæ consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem, quia cum perventum fuerit ad primam causam, in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adeptio fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur, quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifestum est igitur, quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione, vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem.

CAPUT CL.

*Quomodo homo ad æternitatem pervenit, ut ad
consummationem.*

Ostensum est autem in præmissis, quod æternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur, ita oportet quod remoto motu cesset prius et posterius, et sic æternitatis ratio relinquitur, quæ est tota simul. In ultima igitur sua consummatione homo æternitatem vitæ consequitur non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est. sed etiam ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducitur.

CAPUT CLI.

*Quomodo, ad perfectam beatitudinem animæ rationalis,
oportet eam corpori reuniri.*

Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quæcumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt : unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori jungatur, quod est hominem a morte resurgere. Item, finalis perfectio requirit perfectionem primam : prima autem perfectio uniuscujusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura, quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animæ est ut sit pars hominis ut forma : nulla autem pars perfecta est in sua natura, nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem, ut anima rursum corpori uniatur. Adhuc, quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum : necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse, et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animæ

ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur ejus substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

CAPUT CLII.

Quod separatio animæ a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam.

Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est : omne autem hujusmodi naturaliter corruptibile est, corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est; videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra, quod anima rationalis præter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiæ facultatem, quod ejus operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur, quod materia corporalis convenienter ei apta fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia tali formæ. Et sicut hæc forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quæ videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animæ conveniret : et hæc quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhæsit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit, per quam immobiliter animæ subdebatur, et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est. Si vero ad naturam animæ et ad dispositionem, quæ propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens, et contra naturam. cum naturale sit animam corpori esse unitam.

CAPUT CLIII.

Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturæ.

Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formæ propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima uniatur, sit ejusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resurrectione corpus cœleste, vel aereum, vel corpus alicujus alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum organicum eisdem organis, ex quibus nunc consistit. Rur us, sicut eidem formæ secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formæ secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum. Sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima hujus bovis non potest esse anima alterius bovis. Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

CAPUT CLIV.

Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute.

Ea vero quæ secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturæ, sed solum secundum speciem. Non enim eadem numero nubes est ex qua pluvia generatur, et quæ iterum ex pluente aqua, et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturæ idem numero reparari. Cum igitur hoc exigat resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens est quod resurrectio hominum non fiet per actionem naturæ, ut quidam posuerunt post multa annorum curricula redeuntibus corporibus ad eundem situm, rursus eosdem numero homines redire, sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet. Item, manifestum est quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturæ, nec aliquid eorum quæ solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid hujusmodi restituatur alicui, puta, oculus erutus, aut manus abscisa, hoc erit virtute divina, quæ supra naturæ ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum

igitur per mortem omnes hominis sensus, et omnia membra deperant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari ad vitam nisi operatione divina. Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest, quomodo corpus idem numero reparetur. Cum enim supra ostensum sit, quod omnia etiam minima, sub divina providentia continentur, manifestum est quod materia hujus humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, non effagit neque virtutem, neque cognitionem divinam: quæ quidem materia eadem numero manet, in quantum intelligitur sub dimensionibus existens, secundum quas hæc materia dici potest, et est individuationis principium. Hac igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, nec non et anima rationali, quæ cum sit incorruptibilis, eadem manet eidem corpori unita, consequens sit ut homo idem numero reparetur. Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam obijciunt per hoc, quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas quæ dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis, quæ est anima, quæ quidem dicitur forma corporis secundum quod dat speciem toti, quod si verum est, manifestum est humanitatem eandem numero manere, cum anima rationalis eandem numero maneat: sed quia humanitas est quam significat diffinitio hominis, sicut et essentia cujuslibet rei est quam significat sua diffinitio, diffinitio autem hominis non solum significat formam, sed etiam materiam, cum in diffinitione rerum materialium necesse sit materiam poni, convenientius secundum alios dicitur, quod in ratione humanitatis et anima, et corpus includatur, aliter tamen quam in diffinitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum præcisione aliorum. Cum enim humanitas dicatur, qua homo est homo, manifestum est quod omnia, de quibus non est verum dicere de eis quod homo sit homo, ab humanitate præceduntur. Cum vero homo dicatur, qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet non excluditur quin alia habeat, puta, albedinem, aut aliquid hujusmodi, hoc nomen, *homo*, significat sua essentialia principia, non tamen cum præcisione aliorum, licet alia non includantur actu in ejus ratione, sed potentia tantum, unde *homo* significat per modum totius, *humanitas* vero per modum partis, nec de homine prædicatur. In Sorte vero, aut Platone includitur hæc materia, et hæc forma, ut, sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur

ex anima et corpore, ita si Sortes diffiniretur, ratio ejus esset quod esset compositus ex iis carnibus, et iis ossibus, et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma præter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas erit. Neque etiam prædicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis, per quam aliquid in genere substantiæ corporeæ ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corporeitas non est aliud quam anima. Nam hoc animal per hanc animam non solum est animal. sed animatum corpus, et corpus, et etiam homo aliquid in genere substantiæ existens : alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formæ non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum : unde cum accipit formam substantialem, non dicitur tantum generari secundum quid hoc, aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens, et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima eadem existente. Si vero corporeitatis nomine forma quædam intelligatur, a qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est quædam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subjecti non impeditur, ad quam sufficit unitas essentialium principiorum. Eadem ratio est de omnibus accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quædam relatio, ac per hoc sit accidens, ejus diversitas secundum numerum non tollit identitatem subjecti. Similiter nec diversitas potentialium secundum numerum animæ sensitivæ et negativæ, si tamen corrumpi ponantur. Sunt enim in genere accidentis potentiæ naturales conjuncti existentes, nec a sensu sumitur sensibile secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animæ sensitivæ, quæ in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

CAPUT CLV.

Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi.

Quamvis autem homines iidem numero resurgent, non tamen eundem modum vivendi habebunt. Nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. Quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod a Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis attenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri. Relinquitur igitur, quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent. Præterea, si homines resurgentes moriantur, animæ a corporibus separatæ non in perpetuum absque corpore remanebunt : hoc enim est contra naturam animæ, ut supra dictum est. Oportebit igitur, ut iterato resurgant, et hoc idem continget si post secundam resurrectionem iterum moriantur. Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eundem hominem reiterabuntur, quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur ut stetur in primo, scilicet ut in prima resurrectione homines immortales resurgant. Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem vel secundum speciem, vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non potest, cum passionem quamdam designet : sed ponitur loco differentiæ hominis, ut per hoc quod dicitur mortale, designetur natura hominis, quod scilicet est ex contrariis compositus, sicut per hoc quod dicitur rationale designatur propria forma ejus : res enim materiales non possunt sine materia definiri. Non autem aufertur mortalitas per ablationem propriæ materiæ. Non enim resumet anima corpus cœleste, vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur, quod corrumpi non possit. Tamdiu enim res conservatur in esse, quamdiu forma supra materiam dominatur.

CAPUT CLVI.

Quod post resurrectionem usus cibi, et generationis cessabunt.

Quia vero subtracto fine removeri oportet ea quæ sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate a resurgentibus, etiam ea subtrahantur quæ ad statum vitæ mortalis ordinantur. Hujusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii, ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur, per cibos restauratur. Non igitur post resurrectionem erit usus cibi, vel potus. Similiter etiam nec vestimentorum, cum vestimenta ad hoc omnia necessaria sint, ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem, vel frigus. Similiter etiam necesse est venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur : generatio autem mortali vitæ deservit, ut quod secundum individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus. Rursus, cum semen sit superfluum alimenti, cessante usu ciborum necesse est etiam ut venereorum usus cesset. Non autem potest convenienter dici, quod propter solam delectationem remaneat usus cibi, et potus, et venereorum. Nihil enim inordinatum in illo finali statu erit : quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient. Inordinatio autem perfectioni opponitur : et cum reparatio hominum per resurrectionem sit immediate a Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse : quia quæ a Deo sunt, ordinata sunt, ut dicitur Rom. XIII. Est autem hoc inordinatum, ut usus cibi, et venereorum propter solam delectationem quæretur : unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem non resurgentibus usus cibi, et potus, et venereorum esse poterit.

CAPUT CLVII.

Quod tamen omnia membra resurgent.

Quamvis autem usus talium resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales, quia sine iis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem ut in reparatione hominis resurgentis, quæ erit immediate a Deo, cujus perfecta sunt

opera, natura integre reparetur. Erunt ergo huiusmodi membra in resurgentibus propter integritatem naturæ conservandam, et non propter actus, quibus deputantur. Item, si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt, pœnam, vel præmium consequuntur, ut postea manifestabitur, conveniens est ut eadem membra homines habeant, quibus peccato, vel iustitiæ deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel præmientur.

CAPUT CLVIII.

Quod non resurgent cum aliquo defectu.

Similiter autem conveniens est, ut omnes naturales defectus a corporibus resurgentium auferantur. Per omnes enim huiusmodi defectus integritati naturæ derogatur. Si igitur conveniens est, ut in resurrectione natura humana integraliter reparetur a Deo, consequens est ut etiam huiusmodi defectus tollantur. Præterea, huiusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis, quæ fuit generationis humanæ principium, provenerunt : in resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit, non igitur huiusmodi defectus, qui sunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

CAPUT CLIX.

Quod resurgent solum quæ sunt ad veritatem naturæ.

Quod autem est dictum de integritate resurgentium, referri oportet ad id, quod est de veritate humanæ naturæ. Quod enim de veritate humanæ naturæ non est, in resurgentibus non resumetur, alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quicquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum, in resurgentibus resumetur : veritas autem unius cujusque naturæ secundum suam speciem, et formam attenditur. Partes igitur hominis, quæ secundum speciem et formam attenduntur, omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicæ, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus, et huiusmodi, ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum quicquid naturaliter fuit sub his partibus, resumetur, sed quantum sufficiens erit ad speciem partium integrandam. Nec tamen propter hoc homo idem numero, aut integer non erit, si totum quicquid

in eo materialiter fuit, non resurget. Manifestum est enim in statu hujus vitæ, quod a principio usque ad finem homo idem numero manet. Id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium, non idem manet, sed paulatim fluit et refluit, ac si idem ignis conservaretur consumptis, et apposis lignis, et tunc est integer homo, quando species et quantitas speciei debita conservatur.

CAPUT CLX.

Quod Deus omnia supplebit in corpore deformato, aut quicquid deficiet de materia.

Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis, ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit, Deus supplebit. Si enim hoc officio naturæ fieri potest, ut puero qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per assumptionem cibi et potus tantum addatur, quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc desinit esse idem numero, qui fuit, multo magis hoc virtute divina fieri potest, ut suppleatur minus habentibus de extrinseca materia, quod eis in hac vita defuit ad integritatem membrorum naturalium, vel debitæ quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint, in quantacumque quantitate defuncti virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur, et membrorum, et quantitatis.

CAPUT CLXI.

Solutio ad quædam quæ ibi obijci possent.

Ex hoc autem solvi potest, quod quidam contra resurrectionem hanc obijciunt. Dicunt enim possibile esse, quod aliquis homo carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet, qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur quod sit impossibile integraliter utrumque resurgere. cum carnes unius conversæ sint in carnes alterius : et quod difficilius videtur, si semen est ex nutrimenti superfluo, ut Philosophi tradunt, sequitur quod semen unde natus est filius, sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines, quorum carnes pater ipsius et ipse comederant, integraliter resurgunt : sed hæc

communi resurrectioni non repugnant. Dictum est enim supra, quod non est necessarium quicquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumī, sed tantum quantum sufficit ad modum debitæ quantitatis servandum. Dictum est etiam, quod si alicui aliquid defuit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute. Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens, secundum diversos gradus ad veritatem naturæ humanæ invenitur pertinere. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur sub veritate humanæ speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa : secundo autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admistio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admistionem aquæ tandem redditur aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquæ superfluitates in corpore hominis generantur, quarum quædam sunt necessariae ad aliquem usum. ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum : quædam vero omnino ad nihil, ut quæ expelluntur per sudorem, et varias egestionem, vel interius retinentur in gravamen naturæ. Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in divinis hominibus fuit, in illo resurget, in quo principaliorē gradum obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum, et eundem modum, resurget in eo in quo primo fuit. In alio vero supplebitur ex divina virtute, et sic patet, quod carnes hominis comestæ ab aliquo non resurgent in comedente, sed in eo cuius prius fuerunt, resurgent tamen in eo qui ex tali semine generatus est, quantum ad id quod in eis fuit de humido nutritivo : aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

CAPUT CLXII.

Quod resurrectio mortuorum articulis fidei exprimitur.

Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitendam, in symbolo Apostolorum positum est : *Carnis resurrectionem*. Nec sine ratione additum est, *Carnis* : quia fuerunt quidam etiam tempore Apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spiritualem resurrectionem confitentes, per quam homo a morte peccati resurget. Unde Apost. II, ad Timoth. II. dicit de quibusdam, qui

a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam, et subverterunt quorundam fidem, ad quorum removendum errorem, ut resurrectio futura credatur, dicitur in symbolo patrum : *Expecto resurrectionem mortuorum.*

CAPUT CLXIII.

Qualis erit resurgentium operatio.

Oportet autem considerare ulterius, qualis sit operatio resurgentium. Necesse enim est cujuslibet viventis esse aliquam operationem, cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita ejus consistere. Sicut qui voluptatibus principaliter vacat, dicuntur vitam voluptuosam agere : qui vero contemplationi, contemplativam : qui vero civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum est autem quod resurgentibus neque ciborum, neque venereorum aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari videntur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spirituales operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere diximus, quem quidem finem adipisci resurgentibus competit a statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est. Non autem in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus finis hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur, ut supra ostensum est : Deus autem æternus est, unde oportet quod intellectus æternitati jungatur. Sicut igitur qui voluptati vacat, voluptuosam vitam agere dicuntur : ita qui divina potiuntur visione, æternam obtinent vitam, secundum illud Joan. xvii. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, etc.*

CAPUT CXLIV.

Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem.

Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu præsentem res intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam præsens est oculo, per substantiam vero absens : sed sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato jungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in illo ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans, tenebitur ut præsens, et hoc comprehensio nominatur, secundum illud Apostoli Philippensium II : *Sequor autem si quo*

modo comprehendam : quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat præsentialitatem et intensionem quamdam ejus quod dicitur comprehendendi.

CAPUT CLXV.

Quod videre Deum est summa perfectio, ei delectatio.

Rursus considerandum est, quod ex apprehensione conveniens delectatio generatur sicut visus delectatur in pulchris coloribus, et gustus in suavis saporibus : sed hæc quidem delectatio sensuum potest impediri propter organi indispositionem, nam oculis ægris odiosa est lux, quæ puris est amabilis. Sed quia intellectus non intelligit per organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quæ est in consideratione veritatis, nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi, in quantum id quod intelligitur apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem adsit intellectui de cognitione veritatis : tristitia autem in voluntate sequatur de re quæ cognoscitur non in quantum cognoscitur, sed in quantum suo actu nocet : Deus autem hoc ipsum quod est, veritas est. Non potest igitur intellectus Deum videns, in ejus visione non delectari. Iterum, Deus est ipsa bonitas, quæ est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligere ob omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligere, vel etiam odio, haberi, hoc non est in quantum apprehenditur ut bonum, sed in quantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem, seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud Isaia ultimo. *Videbitis, et gaudebit cor vestrum.*

CAPUT CLXVI.

Quomodo omnia videntia Deum confirmata sunt in bono.

Ex hoc autem apparet, quod anima videns Deum, vel quæcumque alia spiritalis creatura habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cætero non flectatur. Cum enim objectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid, nisi sub aliqua ratione boni : possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognos-

centi relinquitur in alio quærendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare illo solo consistere, ut extra ejus ordinem non divertat : sed in Deo qui est bonum universale, et ipsa bonitas, nihil boni adest quod alibi quæri possit, ut supra ostensum est. Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in omnia secundum rationem ipsius tendat : est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quoasque ad primum principium perveniatur, in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus, potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari : esset etiam contra rationem perfectæ felicitatis, si homo in contrarium converti posset : non enim totaliter excludetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum : unde Apocalypsis III, dicitur de beato : *Foras non egredietur amplius.*

CAPUT CLXVII.

Quod corpora erunt omnino obedientia animæ.

Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et organum propter artificem, animæ vitam prædictam consecutæ tale corpus in resurrectione adjungetur divinitus, quale competat beatitudini animæ. Quæ enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animæ autem ad summum operationis intellectualis pertingenti non convenit corpus habere, per quod aliququaliter impediatur, aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suæ corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continuæ contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire, unde per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina quædam capienda redduntur. Nam propheticæ revelationes dormientibus, vel in aliquo excessu mentis existentibus manifestantur, secundum illud Numer. XII : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* Corpora igitur resurgentium beatorum non erunt corruptibilia, et animam retardantia ut nunc, sed magis incorruptibilia, et totaliter obedientia ipsi animæ, in nullo ei resistent.

CAPUT CLXVIII.

De dotibus corporum glorificatorum.

Ex hoc autem perspicui potest, qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. In quantum autem est forma, non solum est principium corporis quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quæ causantur in subjecto ex unione formæ ad materiam. Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formæ in materia minus potest impediri a quocumque exteriori agente, sicut patet in igne, cujus forma quæ dicitur esse nobilissima inter elementares formas hoc confert igni, ut non de facili transmutetur a sua naturali dispositione patiundo ab aliquo agente. Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, ut pote rerum primo principio conjuncta, confert corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile et spirituale erit. Dabit etiam sibi qualitatem nobilissimam, scilicet gloriam claritatis, et propter virtutem animæ à nullo agente a sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse, et quia obediens totaliter animæ, ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur hæ quatuor conditiones corporum beatorum, subtilitas, claritas, impassibilitas, et agilitas. Unde Apost. I. ad Cor. xv. dicit : *Corpus quod per mortem seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, quantum ad impassibilitatem : *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*, quantum ad claritatem : *seminatur infirmitate, surget in virtute*, quantum ad agilitatem : *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, quantum ad subtilitatem.

CAPUT CLXIX.

Quod homo tunc innorabitur, et omnis creatura corporalis.

Manifestum est autem quod ea quæ sunt ad finem disponuntur secundum exigentiam finis : unde si id, propter quod sunt aliqua, varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quæ ad ipsum ordinantur, diversimode disponi oportet, ut ei deserviant secundum utrumque statum : cibus enim et vestimentum aliter præparantur puero, et aliter viro. Ostensum est autem supra, quod

creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam, quasi ad finem. Oportet igitur quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat, et secundum hoc dicitur innovari mundus homine resurgente, secundum illud Apoc. *xxi* : *Vidi cælum novum, et terram novam* : et Isa. *xxvi* : *Ecce ego creo cælos novos, et terram novam*.

CAPUT CLXX.

Quæ creaturæ innovabuntur, et quæ manebunt.

Considerandum tamen est, quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim, quod plantæ et animalia deserviunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum, et vestitum, et vehiculum, et hujusmodi, quibus infirmitas humana sustentatur. In statu tamen ultimo per resurrectionem tolletur ab homine omnis infirmitas talis. Neque enim indigebunt ulterius homines cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est : neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriæ vestientur ; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit : neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandum, utpote qui impassibiles erunt. Igitur hujusmodi corporeas creaturas, scilicet plantas, et animalia, et alia hujusmodi corpora mista conveniens est in statu illius ultimæ consummationis non remanere. Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer, et aqua, et terra ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corporalis vitæ, sed etiam quantum ad constitutionem corporis ejus. Nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum. Unde homine consummato in corpore et anima conveniens est ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata. Corpora vero cœlestia quantum ad sui substantiam neque in usu corruptibilis vitæ ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam intrans, deserviunt tamen homini in quantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui creatoris demonstrant : unde frequenter in Scripturis homo movetur ad considerandum cœlestia corpora, ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet : Isa. *xl*. ubi dicitur : *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit hæc*. Et quamvis in statu perfectionis illius homo ex creaturis sensibilibus in Dei notitiam non

adducatur, cum Deum videat in seipso, tamen delectabile est et jucundum etiam cognoscenti causam considerare qualiter ejus similitudo resplendeat in effectu : unde et sanctis cedit ad gaudium considerare refulgentiam divinæ bonitatis in corporibus, et præcipue in cœlestibus, quæ aliis præeminere videntur. Habent etiam corpora cœlestia essentialem quodammodo ordinem ad corpus humanum secundum rationem causæ agentis, sicut elementa rationem causæ materialis. Homo enim generat hominem et sol : unde et hac ratione convenit etiam corpora cœlestia remanere. Non solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex prædictis corporearum creaturarum naturis idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet remanere in illo incorruptionis statu. Corpora quidem cœlestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem, elementa vero secundum totum, sed non secundum partem, homo vero secundum partem, scilicet animam rationalem, sed non secundum totum, quia compositum per mortem dissolvitur. Animalia vero, et plantæ, et omnia corporea mista neque secundum totum, neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur in illo ultime incorruptionis statu remanebunt quidem homines, et elementa, et corpora cœlestia, non autem alia animalia, neque plantæ, aut corpora mista : rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo pars sit universi corporei in ultima hominis consummatione, necesse est universum corporeum remanere : non enim videtur esse pars perfecta, si fuerit sine toto. Universum autem corporeum remanere non potest, nisi partes essentielles ejus remaneant. Sunt autem partes ejus essentielles corpora cœlestia, et elementa, utpote ex quibus tota mundi machina consistit : cætera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quemdam ornatum et decorem ipsius, qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore cœlesti ut agente, et elementis, ut materialibus generantur animalia, et plantæ, et corpora mineralia. In statu autem ultimæ consummationis alius ornatus elementis attribuetur, qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines, elementa, et corpora cœlestia, non autem animalia et plantæ, et corpora mineralia.

CAPUT CLXXI.

Quod corpora cœlestia cessabunt a motu.

Sed cum corpora cœlestia continuo moveri videantur, potest alicui videri, quod si eorum substantia maneat, quod tunc et in illo consummationis statu moveantur, et quidem si ea ratione motus corporibus cœlestibus adesset, qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementalis gravibus, vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam. Tendunt enim suo motu naturali in proprium locum sibi convenientem, ubi melius est eis esse : unde in illo ultimo consummationis statu, unumquodque elementum, et quæcumque pars ejus in suo proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum cœlestium dici non potest, cum corpus cœleste nullo loco obtento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedit ab eo. Sic ergo non deperit aliquid a corporibus cœlestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest, ut ipsa perficiantur. Ridiculum etiam est dicere, quod sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus cœleste per suam naturam circulariter moveatur sicut per activum principium. Manifestum est enim quod natura semper intendit ad unum : unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse finis ultimus naturæ. Motus autem unitati repugnat, in quantum id quod movetur, alio et alio modo se habet dum movetur. Natura igitur non producit motum propter seipsam, sed causat motum intendens terminum motus, sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur circularis cœlestis corporis motus non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus gravium et levium. Unde manente eadem natura corporum cœlestium, nihil prohibet ipsa quiescere, licet ignem impossibile est quiescere extra proprium locum existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus cœlestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile, quod habet aptitudinem ut sic moveatur, relinquatur ergo quod motus corporis cœlestis sit ab aliquo intellectu : sed cum intellectus non moveat nisi ex intentione finis, considerare oportet quis sit finis motus corporum cœlestium. Non autem potest dici, quod ipse motus sit finis.

• Motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis ejus quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici, quod renovatio situum sit terminus motus cœlestis corporis, ut scilicet propter hoc cœleste corpus moveatur, ut omne ubi ad quod est in potentia adipiscatur in actu, quia hoc in infinitum est : infinitum autem repugnat rationi finis. Oportet igitur hunc considerare finem motus cœli. Manifestum est enim, quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius. Finis autem motus instrumenti est forma a principali agente concepta, quæ per motum instrumenti in actum reducit. Forma autem divini intellectus, quam per motum cœli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis. Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma, quæ est anima humana, cujus ultimus finis est vita æterna, ut supra ostensum est. Est igitur ultimus finis motus cœli multiplicatio hominum producendorum ad vitam æternam : hæc autem multitudo non potest esse infinita. Nam intentio cujuslibet intellectus stat in aliquo finito. Completo igitur numero hominum ad vitam æternam producendorum, et de eis in vita æterna constitutis, motus cœli cessabit, sicut motus cujuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu cœli cessabit per consequens motus in inferioribus corporibus, nisi solum motus qui erit ab anima in hominibus, et sic totum universum corporeum habebit aliam dispositionem et formam, secundum illud. I Corinth. vii : *Præterit figura hujus mundi.*

CAPUT CLXXII.

De præmio hominis secundum ejus opera, et miseriam.

Considerandum est autem, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum finem consequi non possunt, qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficient. Non enim sanatur æger, si contrarius utatur, quæ medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem, per virtutem scilicet. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando : neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa : neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est

operari ipsum secundum virtutem : nam virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur 2. Ethic. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita æterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur. Præterea, est ostensum supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eam autem qui singularium hominum curam habet, pertinet præmia virtuti reddere, et pœnas peccato : quia pœna est medicina culpæ, et ordinativa ipsius, ut supra habitum est : virtutis autem præmium felicitas est, quæ ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad Deum his qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium in pœnam reddere, scilicet extremam miseriam.

CAPUT CLXXIII.

*Quod præmium hominis est post hanc vitam,
et similiter miseria.*

Considerare autem oportet, quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam. Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiæ pervenitur, contraria sit felicitati, quam meretur operatio virtutis : contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum hujus vitæ, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam. Præterea, omnia bona, vel mala hujus vitæ inveniuntur ad aliquid ordinari. Bona enim exteriora, et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quæ est directe via perveniendi ad beatitudinem apud eos, qui prædictis rebus bene utuntur, sicut et apud eos qui male eis utuntur, sunt instrumēta malitiæ, per quam ad miseriam pervenitur : et similiter mala his opposita, ut puta, infirmitas, paupertas, et hujusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiæ augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud, non est ultimus finis, quia neque ultimum præmium, neque pœna. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria in bonis, vel malis hujus vitæ consistit.

CAPUT CLXXIV.

In quo est miseria hominis quantum ad pœnam damni.

Quia igitur miseria ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati ad quam ducit virtus, oportet ea quæ ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quæ de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius, quod ultima hominis felicitas quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione : quantum ad affectum vero in hoc, quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata, erit igitur extrema miseria hominis in hoc, quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur : et hæc est præcipua miseria damnatorum, quæ vocatur pœna damni. Considerandum tamen est, quod ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur. Miseria igitur quamvis felicitati, quæ ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen quod in bono naturæ fundetur. Bonum autem intellectualis naturæ in hoc consistit, quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum, et omne bonum derivatur a primo et summo bono, quod Deus est : unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem, secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quæ est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est : neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum, quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quæ est perfectio virtutis et gloriæ. Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit : electio autem est eorum quæ sunt ad finem. Ultimus autem finis naturaliter appetitur ab unoquoque : unde omnes homines ex hoc quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter, quod nullus potest velle fieri miser : nec hoc libertati repugnat arbitrii, quæ non se extendit nisi ad ea quæ sunt ad finem. Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic, aut illi in quantum est homo, cum in tali æstimatione et

appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem, vel habitum : unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur, et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum : cessante autem passione ut iræ, vel concupiscentiæ, non similiter judicant illud bonum ut prius. Habitus autem permanentiores sunt : unde firmiter perseverant in his quæ ex habitu prosequuntur, tamen quamdiu habitus mutari potest, etiam appetitus et æstimatio hominis de ultimo fine mutatur : hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis. Anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia hujusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens, secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur. Tunc vero corpus uniatur animæ præexistenti, unde totaliter sequetur ejus conditiones. Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum præstituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum sive sit bonum, sive sit malum, secundum illud Ecclesiastes II : *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono : qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo.

CAPUT CLXXV.

*Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam,
sed bene venalia.*

Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur : venalia vero dimittuntur. Nam peccata mortalia sunt per aversionem a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est : peccata vero venalia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum, quod prius appetierunt, non ergo dolebunt se peccasse. Nullus enim dolet se prosecutum esse quod æstimat esse optimum. Sed sciendum est, quod dam-

nati ad ultimam miseriam, ea quæ appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt : non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut iratis, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem eos qui secundum virtutem vixerunt se obtinere quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali quia peccata commiserunt, non propter hoc, quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallet peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere : sed propter hoc, quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa : et hic dolor vocatur remorsus conscientiæ, qui metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Isa. 64. ultimo : *Vermis eorum non morietur.*

CAPUT CLXXVI.

Quod corpora damnatorum erunt passibilia, et tamen integra, et sine dotibus.

Sicut autem in sanctis beatitudo animæ quodammodo ad corpora derivatur, ut supra dictum est, ita etiam miseria animæ derivabitur ad corpora damnatorum, hoc tamen observato, quod sicut miseria bonum naturæ non excludit ab anima, ita nec etiam a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sua natura, non tamen illas conditiones habebunt, quæ pertinent ad gloriam beatorum : non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et passibilitate remanebunt, et augebuntur in eis : non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia : non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animæ in corporibus demonstretur, secundum illud Isa. 64. ultimo : *Facies combusta, vultus eorum.*

CAPUT CLXXVII.

Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia.

Sciendum tamen est quod, licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quæ nunc experimur : nam passio magis

facta abjicit a substantia. Erit tamen tunc duplex ratio, quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet. Prima quidem, quia cessante motu cœli, ut supra dictum est, necesse est omnem mutationem naturæ cessare : non igitur aliquid alterari poterit alteratione naturæ, sed solum alteratione animæ. Dico autem alterationem naturæ, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum. Alterationem autem animæ dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse naturale qualitatis, sed secundum esse ipsius spirituale, sicut pupilla non recipit formam coloris ut sit colorata, sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur ab igne, vel a quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem, vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum ejus, et hoc erit afflictivum, in quantum hujusmodi excellentiæ contrariantur harmoniæ in qua consistit et delectantur sensus: non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens. Secunda ratio erit ex parte animæ, ad cujus perpetuitatem corpus trahetur divina virtute : unde anima damnati, in quantum est forma et natu a talis corporis, dabit ei esse perpetuum, non tamen dabit ei ut pati non possit propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patiuntur illa corpora, non tamen corrumpuntur.

CAPUT CLXXVIII.

Quod pœna damnatorum est in malis ante resurrectionem.

Sic igitur secundum prædicta patet, quod tam felicitas quam miseria principaliter consistit in anima : secundario autem et per quamdam derivationem in corpore, non igitur felicitas, vel miseria animæ dependet ex felicitate, vel miseria corporis, sed magis e converso. Cum igitur post mortem animæ remaneant ante resurrectionem corporum quædam quidem cum merito beatitudinis, quædam autem cum merito miseriæ, manifestum est quod etiam ante resurrectionem, animæ quorundam prædicta felicitate potiuntur, secundum illud Apost. II Corinth. v : *Scimus quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed æternam in cœlis*, et infra : *Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentem esse ad dominum. Quo-*

rumdam vero animæ in miseria vivent, secundum illud Luc. xvi.
Mortuus est dives, et sepultus in inferno.

CAPUT CLXXIX.

*Quod pœna damnatorum est in malis tam spiritualibus,
quam corporalibus.*

Considerandum tamen est, quod sanctarum animarum felicitas in solis bonis spiritualibus erit : pœna vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam pœnas corporeas sustinebunt. Cujus diversitatis ratio est, quia animæ sanctorum dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitæ, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subjiciendo, sed soli Deo, in cujus fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis : malorum autem animæ naturæ ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est, ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniuntur, quæ sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda, secundum quod in prædictis Scripturis spiritualia sub corporalium similitudine designari solent. Quæ vero animabus damnatorum prænuntiant pœnas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

CAPUT CLXXX.

Utram anima possit pati ab igne corporeo.

Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est non esse contra naturam spiritualis substantiæ alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animæ ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus, aut annulis, aut aliquibus hujusmodi alligatur : hoc igitur ex divina virtute fieri potest, ut aliquæ spirituales substantiæ, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatæ, aliquibus corporibus alligentur, ut puta, igni infernali, non ita quod ipsum unificent, sed quod eo quodammodo astringantur, et hoc ipsum

considerandum a spirituali substantia; quod scilicet creaturæ inimicæ quodammodo subditur, ei est afflictivum. In quantum igitur huiusmodi consideratio est spiritualis substantiæ afflictiva, verificatur quod dicitur, quod anima eo ipso quod se aspicit cremari, crematur : et iterum, quod ille ignis spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. In quantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum vivendo, sed etiam experiendo ignem patitur. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet, quod spiritualement substantiam alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualement substantiam sicut agit in corpora calefaciendo, dessiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum, et spiritualis substantiæ, est apprehensio ignis alligantis in pœnam, manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualement substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.

CAPUT CLXXXI.

Quod post hanc vitam sunt quædam purgatoriæ pœnæ non æternæ ad implendas pœnitentias de mortalibus non impletas in vita.

Licet autem aliquæ animæ statim cum a corporibus absolvuntur, beatitudinem æternam consequantur, ut dictum est : aliquæ tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Contingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus tamen finaliter pœnitent, pœnitentiam non implevisse in hac vita. Et quia ordo divinæ justitiæ habet, ut pro culpis pœnæ reddantur, oportet dicere, quod post hanc vitam animæ pœnam exsolvunt, quam in hoc mundo non exsolverunt : non autem ita quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per pœnitentiam ad statum charitatis sint reductæ, per quam Deo sicut ultimo fini adhæserunt, per quod vitam æternam meruerunt : unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purgatorias pœnas, quibus pœnitentiæ implentur non impletæ.

CAPUT CLXXXII.

Quod sunt aliquæ pœnæ purgatoriæ etiam venialium

Similiter etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali, per quod ab ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quæ sunt ad finem, indebite inhærendo peccaverint : quæ quidem peccata in quibusdam viris perfectis ex fervore charitatis purgantur. In aliis autem oportet per aliquam pœnam huiusmodi peccata purgari, quia ad vitam æternam consequendam non perducitur, nisi qui ab omni peccato et defectu fuerit immunis, oportet igitur ponere purgatorias pœnas post hanc vitam. Habent autem istæ pœnæ quod sint purgatoriæ ex conditione eorum qui eas patiuntur, in quibus est charitas, per quam voluntatem suam divinæ voluntati conformant, ex cujus charitatis virtute pœnæ, quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt : unde in iis qui sine charitate sunt, sicut in damnatis, pœnæ non purgant, sed semper imperfectio peccati remanet, et ideo semper pœna durat.

CAPUT CLXXXIII.

Utrum æternam pœnam pati repugnet iustitiæ divinæ, cum culpa fuerit temporalis.

Non autem est contra rationem divinæ iustitiæ, ut aliquis pœnam perpetuam patiat, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur, ut pœna commensuretur culpæ in tempore. Nam pro peccato adulterii, vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quæ aliquis in perpetuum a societate civitatis excluditur : et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua : sed intentio iudicis ad hoc esse videtur, ut cum sicut potest perpetuo puniat. Unde etiam non est injustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus æternam pœnam infert. Similiter etiam considerandum est, quod peccatori pœna æterna infertur, quem de peccato non pœnitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo æterno peccat, rationabiliter a Deo in æternum punitur. Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam

infinitem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto major persona est contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi, vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita : unde et aliquantulum pœna infinita ei debetur. Non autem potest esse pœna infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest : unde relinquitur, quod peccato mortali debetur pœna infinita duratione. Item, ei qui corrigi potest, pœna temporalis infertur ad ejus correctionem, vel purgationem ; si igitur aliquis a peccato corrigi non potest, sed voluntas ejus obstinate firmata est in peccato, sicut supra de damnatis dictum est, ejus pœna terminari non debet.

CAPUT CLXXXIV.

Quod prædicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut animabus.

Quia vero homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quæcumque dicta sunt de pœna, vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum, et pœna malorum angelorum : hoc tamen solum inter homines et Angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono, et obstinationem in malo, animæ quidem humanæ habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est : Angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem præstituerunt vel Deum, vel aliquid creatum, et ex tunc beati, vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis : in Angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo Angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animæ vero non nisi cum fuerint a corporibus exutæ. Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in Symbolo fidei dicitur : *Vitam æternam*. Quæ quidem non est intelligenda æterna solum propter durationem, sed magis propter æternitatis fractionem. Sed quia circa hoc etiam alia multa credenda occurrunt, quæ dicta sunt de pœnis damnatorum, et de finali statu mundi, ut omnia hic comprehenderentur, in Symbolo Patrum positum est. *Vitam futuri sæculi*. Futurum enim sæculum omnis hujusmodi comprehendit.

SECUNDUS TRACTATUS

CAPUT CLXXXV.

De fide ad humanitatem Christi.

Quia vero, sicut in principio dictum est, christiana fides circa duo præcipue versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et circa humanitatem Christi, præmissis his quæ ad divinitatem pertinent, et effectus ejus, considerandum restat de his quæ pertinent ad humanitatem Christi. Et quia, ut dicit Apost. I. ad Timot. 1 : *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, præmittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum incidit, ut sic evidentius agnoscat, quomodo per Christi humanitatem homines a peccatis liberantur.

CAPUT CLXXXVI.

De præceptis datis primo homini, et ejus perfectione in primo statu.

Sicut supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animæ subjectum. Rursumque inter partes animæ, inferiores vires rationi absque repugnantia subjicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subjecta. Ex hoc autem quod corpus erat animæ subjectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere, quæ dominio animæ super corpus repugnaret : unde nec mori, nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subjectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subjecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo ejus justitia, et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si ejus componentia considerentur, quod in eo dissolutio, sive quæcumque passio vitæ repugnans locum non haberet, cum esse ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animæ, quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subjicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quæ sunt delectabilia secundum sensum, quæ multoties rectæ rationi repugnant. Erat igitur nec

ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori conjunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cujusmodi sunt vires sensibiles transcendentem, ita dedit animæ rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset, et vires sensibiles secundum quod rationali animæ competeat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur. a quo virtutem prædictam habebat supra conditionem naturæ. Fuit ergo homo sic institutus, ut nisi ratio ejus subduceretur a Deo, neque corpus ejus subduci poterat a nutu animæ. neque vires sensibiles a rectitudine rationis : unde quædam immortalis vita et impassibilis erat, quia scilicet nec mori, nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat voluntate ejus nondum confirmata per adeptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati. Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas, quam primus homo habuit, ab ea quam in resurrectione Sancti habebunt, qui numquam poterunt nec pati, nec mori voluntate eorum omnino confirmata in Deum, sicut supra dictum est. Differebat etiam quoad aliud, quia post resurrectionem homines nec cibis nec venereis utentur : primus autem homo sic conditus fuit, ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare, ut genus humanum multiplicaretur ex uno. Unde duo præcepta accepit in sui conditione. Ad primum pertinet, quod ei dictum est : *De omni ligno quod est in Paradiso comede.* Ad secundum quod ei dictum est : *Crescite et multiplicamini, et replete terram.*

CAPUT CLXXXVII.

Quod ille perfectus status nominabatur originalis justitia, et de loco, in quo homo positus est.

Hic autem hominis tam ordinatus status, originalis justitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subjiciebantur, secundum quod de eo dictum est : *Ut præsit piscibus maris et volatilibus cæli,* et inter partes ejus etiam inferior absque repugnantia superiori subdebatur : qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personæ singulari, sed ut primo humanæ naturæ principio ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suæ

conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo, et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliarum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

CAPUT CLXXXVIII.

De ligno scientiæ boni et mali, et primo hominis præcepto.

Quia vero prædictus status hominis ex hoc dependebat, quod humana voluntas Deo subjiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quædam præcepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis Paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione ne de ligno scientiæ boni et mali vesceretur, cujus quidem ligni esus non ideo prohibitus est, quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione, quia esset a Deo præceptum : unde prædicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiæ boni et mali, non quia haberet virtutem scientiæ causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per ejus esum experimento didicit quid intersit inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum.

CAPUT CLXXXIX.

De seductione diaboli ad Evam.

Diabolus igitur, qui jam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est a rectitudine justitiæ adducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans scæminam, in qua minus vigeat sapientiæ donum vel lumen : et ut in transgressione præcepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et ei illa promisit quæ homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiam, dicens Gen. III, 5 : *Aperientur oculi vestri* : et excellentiam dignitatis dicens : *Eritis sicut Dei* : et perfectionem scientiæ, cum dixit : *Scientes bonum et malum*. Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit. Ex parte vero voluntatis, quæ naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

CAPUT CXC.

Quid fuit inductivum mulieris.

Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiæ concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto præceptum Dei transgressa est de vetito ligno edendo, et sic ejus peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiæ, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi præfixos concupivit. Tertio gulæ, qua suavitate cibi permota est ad edendum. Quarto infidelitatis per falsam æstimationem de Deo, dum credidit verbis diaboli contra Deum loquentis. Quinto inobedientiæ, præceptum Dei transgrediendo.

CAPUT CXCI.

Quomodo pervenit peccatum ad virum.

Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut Apostol. dicit, non est seductus ut mulier in hoc, scilicet quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis. Non enim in ejus mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse neque inutiliter a re utili prohibuisse : allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam et scientiam indèbite appetendo. Ex quibus, cum voluntas ejus a rectitudine justitiæ discessisset, uxori suæ morem gerere volens, in transgressione divini præcepti eam secutus est edendo de fructu ligni vetiti.

CAPUT CXCH.

De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi.

Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subjectione humanæ voluntatis ad Deum, consequens fuit ut subducta humana voluntate a subjectione divina, deperiret illa perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem, et corporis ad animam : unde consecutum est, ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiæ, et iræ, et cæterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed ma-

gis ei repugnante-, et eam plerumque obnubilantes, et quasi perturbantes : et hæc est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus sicut et cæteræ sensitivæ vires, per instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet, carni imputatur : quod vero ad rationem, spiritui, secundum quod spirituales substantiæ dici solent, quæ sunt a corporibus separatæ.

CAPUT CXIII.

Quomodo fuit pœna illata quantum ad necessitatem moriendi.

Consecutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima jam non valente corpus in perpetuum continere vitam ei præbendo : unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

CAPUT CXIV.

De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu, et voluntate.

Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiæ, quo divinitus illustrabatur, voluntas dum erat Deo subjecta, per consequens, affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans a Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit, per quos credidit in huiusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium præstari, et sic in humano genere idolatria, et diversa peccatorum genera processerunt : et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

CAPUT CXCV.

Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros.

Et quia prædictum originalis iustitiæ bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum

derivaretur in posteros, remota autem causa, removetur effectus, consequens fuit ut primo homine prædicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur, et sic de cætero scilicet post peccatum primi parentis omnes absque originali justitia, et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Neque hoc est contra ordinem justitiæ, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit : quia ista pœna non est nisi substractio eorum quod supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda : unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi transiturum per ipsum ad hæredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad ejus hæredes devenire : unde juste privantur posteri per culpam parentis.

CAPUT CXCVI.

Utrum defectus originalis justitiæ habeat rationem culpæ in posteris.

Sed remanet quæstio magis urgens, utrum defectus originalis justitiæ in his, qui ex primo parente prodierunt, rationem culpæ possit habere. Hoc enim ad rationem culpæ pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate ejus cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo, quod non est in eo facere, vel non facere. Non est autem in potestate ejus qui nascitur, ut cum originali justitia nascatur, vel sine ea : unde videtur quod talis defectus rationem culpæ habere non possit. Sed hæc quæstio de facili solvitur, si distinguatur inter personam, et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana naturæ multæ sunt personæ, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpæ quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate ejus quod est in homine principale scilicet intellectivæ partis. Non enim potest manus non percutere, aut pes non ambulare voluntate jubente. Per hunc igitur modum defectus originalis justitiæ est peccatum naturæ, in quantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii, in natura humana scilicet

primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturæ, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt quasi in quædam membra ipsius, et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur : unde cum alia peccata scilicet actualia immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personas filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.

CAPUT CXCVII.

Quod non omnia peccata traducuntur in posteros.

Nec tamen oportet quod omnia peccata alia vel primi parentis, vel etiam cæterorum traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis sustulit donum totum, quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personæ primi parentis, et sic dicitur corrupisse, vel infecisse naturam : unde peccata consequentia non inveniunt aliquid hujusmodi, quod possint subtrahere a tota natura humana, sed auferunt ab homine, aut diminuunt aliquod bonum particulare scilicet personale, nec corrumpunt naturam, nisi in quantum pertinet ad hanc, vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura : et ideo non traducitur a parente in posteros peccatum quod vitiat personam, sed primum peccatum quod viliavit naturam.

CAPUT CXCVIII.

Quod meritum Adæ non profuit posteris ad reparationem.

Quamvis autem peccatum primi parentis totam humanam naturam infecerit, non tamen potuit per ejus pœnitentiam, vel quodcumque ejus meritum tota natura reparari. Manifestum est enim quod pœnitentia Adæ, vel quodcumque aliud ejus meritum fuit actus singularis personæ : actus autem alicujus individui non potest in totam naturam speciei. Causæ enim quæ possunt in totam speciem, sunt causæ æquivocæ, et non univocæ. Sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed homo est causa generationis hujus hominis. Singulare ergo meritum Adæ, vel cujuscumque puri hominis sufficiens esse non poterat ad totam

naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura est vitiata, per accidens est consecutum, in quantum eo privato innocentiae statu, per ipsum in alios derivari non potuit : et quamvis per poenitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus praedictum originalis iustitiae donum concessum erat. Similiter etiam manifestum est, quod praedictus originalis iustitiae status fuit quoddam speciale donum gratiae : gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis a Deo datur. Sicut igitur primus homo a principio originalem iustitiam non ex merito habuit, sed ex divino dono : ita etiam et multo minus post peccatum eam mereri potuit poenitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

CAPUT CXCIX.

De reparatione humanae naturae per Christum.

Oportebat autem quod humana natura praedicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota : quia beatitudo, cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quae est via in ipsam, ut dictum est : et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus ejus finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista cum dicit, Psal. LXXXVIII : *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum ?* Sic igitur oportebat humanam naturam reparari. Praeterea, bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem ex supra dictis, quod talis est hominis conditio quamdiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae, ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens, quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuam, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procurasset.

CAPUT CC.

Quod per solum Deum, et per incarnatum debuit natura reparari.

Ostensum est autem quod neque per Adam, neque per aliquem alium hominem purum poterat reparari, tum quia nullus singularis homo præminebat toti naturæ, tum quia nullus purus homo potest esse gratiæ causa. Eadem ergo ratione nec per Angelum potuit reparari : quia nec Angelus potest esse gratiæ causa, nec etiam præmium hominis quantum ad ultimam beatitudinem perfectam, ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt partes : relinquitur igitur quod per solum Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinæ justitiæ ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato. In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum : hoc enim est sub alio existentis. Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturæ humanæ, nec purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset, qui et reparare, et satisfacere posset : et hanc causam divinæ incarnationis assignat Apost. I Tim. 1 : *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.*

CAPUT CCI.

De aliis causis incarnationis Filii Dei.

Sunt tamen et aliæ rationes incarnationis divinæ. Quia enim homo a spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per seipsum redire non poterat. divina sapientia, quæ hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus jacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. Fuit etiam necessarium humano generi, ut Deus homo fieret ad demonstrandum naturæ humanæ dignitatem, ut sic homo neque dæmonibus subderetur, neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc, quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris ad homines, ut ex hoc jam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per charitatis affectum. Datur etiam per hoc homini quoddam exem-

plum illius beatæ unionis, quia intellectus creatus increato spiritui intelligendo uniatur. Non enim restat incredibile, quin intellectus naturæ Deo uniri possit ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est naturam ejus assumendo. Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

CAPUT CCII.

De errore Photini circa incarnationem filii Dei

Hoc autem divinæ incarnationis mysterium Photinus, quantum in se est, evacuavit. Nam Ebionem, et Cherintum, et Paulum Samosatenum sequens, dominum Jesum Christum fuisse purum hominem asseruit, nec ante Mariam Virginem extitisse, sed quod per beatæ vitæ meritum, et patientiam mortis gloriam divinitatis promeruit, ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur. Hic autem error auctoritatibus divinæ scripturæ contradicit. Dicitur enim Joan. 1 : *In principio erat Verbum* : et postea subdit. *Verbum caro factum est*. Verbum ergo quod erat in principio apud Deum, carnem assumpsit, non autem homo qui ante non fuerat per gratiam adoptionis deificatus. Item, Dominus dicit, Joan. vi : *Descendi de cælo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*. Secundum autem Photini errorem non conveniret Christo descendisse, sed solum ascendisse, cum tamen Apost. dicat Eph. iv : *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terræ*? Ex quo manifeste datur intelligi, quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio præcessisset.

CAPUT CCIII.

Error Nestorii circa incarnationem et ejus improbatio.

Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem a Photini errore discessit, quia posuit Christum filium Dei non solum per adoptionis gratiam, sed per naturam divinam, in qua Patri extitit coæternus : partim vero cum Photino concordat dicens, filium

Dei non sic esse unitum homini, ut una persona fieret Dei et hominis, sed per solam inhabitationem in ipso: et sic homo ille sicut secundum Photinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter filii Dei inhabitationem in ipso, quæ est per gratiam. Illic autem error auctoritati sacræ Scripturæ repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis Apostolus exinanitionem nominat dicens Philip. II. de filio Dei: *Qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Non est autem exinanitio Dei, quod creaturam rationalem inhabitet per gratiam: alioquin et pater, et Spiritus Sanctus exinanirentur, quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicent. Domino de se. et de patre Joan. XIV: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et Apostolus de Spiritu Sancto I Corinth. III: *Spiritus Dei habitat in vobis.* Item, non conveniret nomini illi voces divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Præsumptuosissime ergo dixisset: *Ego et pater unum sumus*; et, *Antequam Abraham fieret, ego sum.* Ego enim personam loquentis demonstrat: homo autem erat qui loquebatur, est igitur persona eadem Dei et hominis. Ad hos ergo errores excludendos, in Symbolo tam Apostolorum quam Patrum facta mentione de persona filii subditur: *Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus, passus, mortuus, et resurrexit.* Non enim ea quæ sunt hominis de filio Dei prædicarentur, nisi eadem esset persona filii Dei et hominis, quia quæ uni personæ conveniunt, non ex hoc ipso de altera prædicantur. Sicut quæ conveniunt Paulo, non ex hoc ipso prædicantur de Petro.

CAPUT CCIV.

De errore Arrii circa incarnationem, et improbatio ejus.

Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam hæretici, in partem contrariam diverterunt, dicentes Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cujus quidem erroris principium fuit ab Arrio, qui ut ea quæ in scripturis dicuntur de Christo, quibus ostenditur minor patre, non nisi ad ipsum Dei filium possent referri secundum assumentem naturam, posuit in Christo non aliam animam esse quam Dei Verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima, et sic cum dicit: *Pater major me est*, vel cum orasse legitur, aut tristatus, ad ipsam na-

turam filii Dei referendum. Hoc autem posito, sequitur quod unio filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona, sed etiam in natura. Manifestum est enim, quod ex anima et corpore constituitur unitas humanæ naturæ : et hujus quidem positionis falsitas quantum ad id quod filium minorem patre asserit, supra est declarata, cum ostendimus filium patri æqualem. Quantum vero ad id quod dicit Verbum Dei in Christo fuisse pro anima, hujus erroris ex præmissis falsitas ostendi potest. Ostensum est enim supra, animam corpori uniri ut formam : Deus autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arrius hoc diceret de summo Deo Patre intelligendam, idem et de Angelis ostendi potest, quod secundum naturam corpori non possunt uniri per modum formæ, cum sint secundum naturam suam a corporibus separati. Multo igitur minus filius Dei, per quem facti sunt Angeli, ut etiam Arrius confitetur, corporis forma esse non potest. Præterea, filius Dei etiam si sit creatura, ut Arrius mentitur, tamen secundum ipsum in beatitudine præcedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta Angelorum beatitudo, quod tristitiam habere non possunt. Non enim esset vera et plena felicitas, si aliquid eorum votis deficeret. Est enim de ratione beatitudinis, ut sit finale et perfectum bonum totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei filius tristari potest, aut timere secundum suam naturam. Legitur autem tristatus cum dicitur : *Cœpit Jesus pavere et tædere, et mæstus esse* : et ipse etiam suam tristitiam profitetur dicens : *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Manifestum est autem tristitiam non esse corporis, sed alicujus apprehensivæ substantiæ. Oportet igitur propter Verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam, quæ tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam. Rursus, si Christus propterea assumpsit quæ nostra sunt, ut nos a peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, a qua origo peccati processerat, et quæ est subjectum peccati, non igitur corpus assumpsit sine anima, sed quia principaliter animam et corpus cum anima.

CAPUT CCV.

*De errore Apollinaris circa incarnationem,
et improbatio ejus.*

Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arrium secutus, in Christo aliam animam esse posuit, quam Dei verbum. Sed quia non sequebatur Arrium in hoc, quod filium Dei diceret creaturam, multa autem dicuntur de Christo quæ nec corpori attribui possunt, nec creatori convenire, ut tristitia, timor, et hujusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo, quæ corpus sensificaret, et quæ harum passionum p sset esse subjectum, quæ tamen ratione et intellectu carebat, ipsum autem Verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse. Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem, quia hoc est contra naturæ rationem, ut anima non rationalis sit forma hominis, cum tamen formam corporis habeat. Nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo, quia fuisset contra incarnationis finem, qui est reparatio humanæ naturæ, quæ quidem principalius incipit reparari quantum ad intellectivam partem, quæ particeps peccati esse potest. Unde præcipue conveniens fuit, in intellectivam hominis partem assumeret. Dicitur etiam Christus admiratus fuisse : admirari autem non est nisi animæ rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sicut igitur tristitia cogit in Christo ponere animam sensitivam, sic admiratio cogit ponere in Christo partem animæ intellectivam.

CAPUT CCVI.

De errore Euticetis ponentis unionem in natura.

Hos autem quantum ad aliquid Eutices secutus est. Posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem, non tamen posuit quod Christo deesset, vel anima, vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem spectant naturæ. Sed et hujus opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta et incommutabilis est. Natura enim quæ in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram, sicut *cibus in cibatum* : vel alterum convertatur in ipsum, sicut in ignem ligna : vel utrumque transmutetur

in tertium, sicut elementa in corpus mistum : hæc autem omnia removet divina immutabilitas. Non immutabile est, neque quod in alterum convertitur, neque in quod alterum conveniri potest. Cum ergo natura divina in se sit perfecta, nullo modo potest esse, quod simul cum aliqua natura in unam naturam conveniat. Rursum, si quis rerum ordinem consideret, additio majoris perfectionis variat naturæ speciem. Alterius enim speciei est, quod et vivit tantum, ut planta, quam quod est tantum. Quod autem est et vivit, et sentit, ut animal. est alterius speciei quam quod est et vivit tantum, ut planta. Item, quod est, vivit, sentit, et intelligit, ut homo, est alterius speciei, quam quod est, vivit et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa natura, quæ ponitur esse Christi, supra hæc omnia habuit quod divinum est, consequens est quod illa natura alterius fuerit speciei a natura humana, sicut natura humana a natura bruti animalis. Neque Christus igitur fuit homo ejusdem speciei, quod falsum esse ostenditur ex hoc, quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut Matthæus ostendit in principio Evangelii sui dicens : *Liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham.*

CAPUT CCVII.

Contra errorem Manichæi dicentis Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum.

Sicut autem Photinus evacuavit incarnationis mysterium, divinam naturam a Christo auferendo, sic Manichæus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream a diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens ut boni Dei filius assumeret diaboli creaturam, ideo posuit Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantum, et omnia quæ in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, et non in veritate facta fuisse asserebat. Hæc autem positio manifeste sacræ scripturæ contradicit, quæ Christum asserit de Virgine natum, circumcicum, esurisse, comedisse, et alia pertulisse, quæ pertinent ad humanæ carnis naturam. Falsa igitur esset Evangeliorum scriptura hæc narrans de Christo. Rursus, ipse Christus de se dicit : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat, præsertim cum prædixerit se passurum quæ sine vera carne

pati non potuisset, scilicet quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur, crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec hujusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpeßsum, est Christo imponere falsitatem. Adhuc, veram opinionem a cordibus hominum removere, est hominis fallacis : Christus autem hanc opinionem a cordibus discipulorum removit. Cum enim post resurrectionem discipulis apparuit, qui eum spiritum, vel phantasma esse existimabant, ad hujusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam dixit : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere*, et in alio loco cum supra mare ambularet, existimantibus eum discipulis esse phantasma, et ob hoc eis in timore constitutis Dominus dixit : *Ego sum, nolite timere*. Si igitur hæc opinio vera est, necesse est dicere Christum fuisse fallacem ; Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit ; hæc igitur opinio est falsa.

CAPUT CQCVIII.

Quod Christus verum corpus habuit non de cælo contra Valentinum.

Valentinus autem etsi verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum carnem non assumpsisse de Virgine, sed attulisse corpus de cælo formatum, quod transivit per Virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem : hoc etiam veritati scripturæ contradicit. Dicit enim Apost. Rom. i : *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, et ad Galat. iv. dicit : *Misit Deus Filium suum unigenitum factum ex muliere*. Mat. autem dicit : *Et Jacob genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus*, et postmodum eam ejus matrem nominat subdens : *Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph* : hæc autem vera non essent, si Christus de Virgine carnem non assumpsisset, falsum est igitur quod corpus cæleste attulerit. Sed quod Apost. I. ad Corinth. xv. dicit. *Secundus homo de cælo cælestis*, intelligendum est quod de cælo descendit secundum divinitatem, non autem secundum substantiam corporis. Adhuc, nulla ratio esset quare corpus de cælo afferens Dei Filius, uterum Virginis introiisset, si ex ea nil assumeret. Sed magis videretur esse fictio quædam, dum ex utero matris egrediens demonstrasset se ab ea accepisse carnem quam non acceperat. Cum

igitur omnis falsitas a Christo sit aliena, simpliciter confitendum est, quod Christus sic processit ex utero Virginis, quod ex ea carnem accepit.

CAPUT CCIX.

Quæ sit sententia fidei circa incarnationem.

Ex præmissis igitur colligere possumus, quod in Christo secundum veritatem catholicæ Fidei fuit verum corpus nostræ naturæ, vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta deitas. Hæ autem tres substantiæ in unam personam conveniunt, non autem in unam naturam. Ad cujus etiam veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam quod omne quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter ei adjungitur, ut homini vestis, posuerunt quod humanitas accidentali unione fuerit in persona filii divinitati conjuncta, ita scilicet quod natura assumpta se haberet ad personam Filii Dei, sicut vestis ad hominem. Ad cujus confirmationem inducebant quod Apostol. dicit ad Philip. de Christo, *quod habitu inventus est homo*. Rursus considerabant, quod ex unionem animæ et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturæ, quod nominatur persona. Si igitur anima in Christo fuisset corpori unita, videre non poterant, quin sequeretur quod ex tali unionem constitueretur persona. Si queretur ergo in Christo duas esse personas scilicet personam assumptam, et personam assumptam : in homine enim induto non sunt duæ personæ, quia indumentum rationem personæ non habet. Si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas. Ad hoc igitur excludendum posuerunt quidam animam Christi unitam nunquam fuisse corpori, sed quod persona Filii Dei, animam et corpus separatim assumpsit. Sed hæc opinio dum unum inconveniens vitare nititur, incidit in majus. Sequitur enim ex necessitate, quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanæ naturæ requirit animæ et corporis unionem : nam homo est qui ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod Christus non fuerit vera caro, nec aliquod membrum ejus habuit veritatem. Remota enim anima non est oculus. aut manus, aut caro, et os, nisi æquivoce, sicut pictus, aut lapideus. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit : mors enim est privatio vitæ. Manifestum est enim, quod divinitatis vita per mortem privari non potuit : corpus autem vitum esse non

potuit, si ei anima conjuncta non fuit. Sequeretur etiam ulterius, quod Christi corpus sentire non potuit : non enim sentit corpus nisi per animam sibi conjunctam. Adhuc autem hæc opinio in errorem Nestorii relabitur quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius, quod posuit Verbum Dei homini Christo fuisse unitum secundum inhabitationem gratiæ, ita quod Verbum Dei fuerit in illo homine, sicut in templo suo. Nihil autem refert dicere quantum ad propositum pertinet, quod verbum est in homine sicut in templo, et quod natura humana verbo adveniat, ut vestimentum vestito, nisi quod in tantum hæc opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur hæc opinio non immerito condemnata. Adhuc autem, homo vestitus non potest esse persona vestis, aut indumenti, nec aliquo modo dici potest quod sit in specie indumenti. Si igitur Filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanæ naturæ, nec etiam dici poterit quod Filius Dei sit ejusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen Apost. dicit, Phil. II, VII : *quod est in similitudine hominum factus*. Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

CAPUT CCX.

Quod in ipso non sunt duo supposita.

Alii vero prædicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Chrjsto animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quemdam hominem constitutum fuisse, quem dicunt a Filio Dei in unitatem personæ assumptum, ratione cujus assumptionis illum hominem dicunt esse Filium Dei, et Filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem prædictam ad unitatem personæ dicunt esse terminatam, confitentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis : sed quia hic homo quem ex anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum, vel hypostasis humanæ naturæ, ponunt in Christo duo supposita, et duas hypostases, unum naturæ humanæ creatum et temporale, aliud divinæ naturæ increatum et æternum. Hæc autem positio licet ab errore Nestorii verbatenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturæ, humana autem natura rationalis est : unde et ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasia

vel suppositum naturæ humanæ temporale et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo temporali creata : hoc enim est quod nomine suppositi, vel hypostasis significatur scilicet individua substantia. Ponentes ergo in Christo duo supposita, vel duas hypostases, si quod dicunt intelligunt, necesse habent ponere duas personas. Item, quæcumque supposito differunt ita se habent, quod ea quæ sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si ergo non est idem suppositum Filius Dei, et filius hominis, sequitur quod ea quæ sunt filii hominis non possunt attribui Filio Dei, nec e converso. Non ergo poterit dici Deus crucifixus, aut natus ex Virgine, quod est Nestorianæ impietatis. Si quis autem ad hæc dicere velit, quod ea quæ sunt hominis illius, filio Dei attribuuntur, et e converso propter unitatem personæ, quamvis sint diversa supposita, hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim quod suppositum æternum Filii Dei non est aliud quam ipsa ejus persona. Quæcumque igitur dicuntur de Filio Dei ratione suæ personæ, dicerentur de ipso ratione suppositi : sed ea quæ sunt hominis non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur Filius Dei a filio hominis supposito differre. Neque igitur ratione personæ de Filio Dei dici poterunt, quæ sunt propria filii hominis, ut nasci de Virgine, mori, et similia. Adhuc si de supposito aliquo temporali Dei nomen prædicetur, hoc erit recens et novum : sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus, nisi quia factum est Deus : quod autem est factum Deus, non est naturaliter Deus, sed per adoptionem solum. Sequitur ergo quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus, sed solum per adoptionem, quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

CAPUT CCXI.

Quod in Christo est unum tantum suppositum, et est una tantum persona.

Sic igitur oportet dicere, quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum, et una hypostasis : natura autem non una, sed duæ. Ad cujus evidentiam considerare oportet, quod hæc nomina persona, hypostasis, et suppositum, integrum quoddam designant. Non enim potest dici, quod manus, aut caro, aut quæcumque aliarum partium sit persona, vel hypostasis, aut suppositum, sed hoc totum quod est hic homo. Ea vero nomina quæ sunt communia individui substantia-

rum et accidentium, ut individuum et singulare, possunt et toti, et partibus aptari. Nam partes cum accidentibus aliquid habent commune, scilicet, quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici, quod manus Sortis et Platonis est quoddam individuum, vel singulare quoddam, licet non sit hypostasis, vel suppositum, vel persona. Est etiam considerandum ulterius, quod aliquorum conjunctio per se considerata, quandoque quidem facit aliquid integrum, quæ in alia propter additionem alterius non constituit aliquid integrum, sicut in lapide commistio quatuor elementorum facit aliquid integrum : unde illud quod est ex elementis constitutum, in lapide potest dici suppositum, vel hypostasis quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturæ rationalis. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquid integrum, sed constituit partem, scilicet corpus : quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam : unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum, vel hypostasim : sed hoc animal totum est hypostasis, vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus est efficax in animali elementorum compositio, quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem. Sic igitur in aliis hominibus unio animæ et corporis constituit hypostasim, et suppositum, quia nihil aliud est præter hæc duo. In Domino autem Jesu Christo præter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas. Non ergo est seorsum suppositum, vel hypostasis, sicut nec persona id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis, vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum, et una hypostasis. Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori, ut forma ejus existens, unde his duobus constituitur una natura, quæ dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animæ et corpori per modum formæ, neque per modum partis ; hoc enim est contra rationem divine perfectionis. Unde ex divinitate, et anima, et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodammodo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute ejus processit. Videmus enim quod quanto aliquid agens est majoris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquid

instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita, et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanæ salutis effectum est nobis ineffabilis, et excellens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. Et quia sicut jam diximus, persona, hypostasis, et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum et parte naturæ divinæ, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine, persona, hypostasis, et suppositum est quod ex anima ex corpore constituitur : sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quamdam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinæ naturæ, et similiter hypostasis, et suppositum. Anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personæ divinæ, ut sit persona Filii Dei, sicut etiam persona filii hominis, et hypostasis, et suppositum. Potest autem hujusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subjectum enim et accidens non sic uniuntur, ut ex eis aliquod tertium constituatur : unde subjectum in tali unionem non se habet ut pars, sed est integrum quoddam quod est persona, hypostasis, et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subjecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis, et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quamdam, persona, hypostasis, et suppositum Filii Dei est persona, hypostasis, et suppositum humanæ naturæ in Christo : unde quidam propter hujusmodi similitudinem dicere præsumserunt, quod humana natura in Christo degenerat in accidens et quod accidentaliter Dei Filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes. Patet igitur ex præmissis, quod in Christo non est alia persona nisi æterna, quæ est persona Filii Dei, nec alia hypostasis, aut suppositum : unde cum dicitur, hic homo, demonstrato Christo, importatur suppositum æternum. Nec tamen propter hoc æquivoce dicitur hoc nomen homo de Christo, et de aliis hominibus ; æquivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat scilicet naturam humanam, sed non idem supponit, quia hic supponit suppositum æternum Filii Dei, ibi autem suppositum creatum. Quia vero de unoquoque supposito alicujus naturæ possunt

dici ea, quæ competunt illi naturæ cuius est suppositum : idem autem est suppositum in Christo humanæ et divinæ naturæ. manifestum est quod de hoc supposito utraque naturæ sive supponatur per nomen significans divinam naturam aut personam, sive humanam possunt dici indifferenter, et quæ sunt divinæ, et quæ sunt humanæ naturæ, utputa, si dicamus quod Filius Dei est æternus, et quod Filius Dei est natus de Virgine, et similiter dicere possumus quod hic homo est Deus, et creavit stellas, et est natus, mortuus, et sepultus. Quod autem prædicatur de aliquo supposito, prædicat de eo secundum aliquam formam, vel materiam, sicut Sortes est albus secundum albedinem, et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra, quod in Christo sunt duæ naturæ et unum suppositum. Si ergo referatur ad suppositum, indifferenter sunt prædicanda de Christo humana et divina. Est tamen discernendum secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

CAPUT CCXII.

De his quæ dicuntur in Christo unum, vel multa.

Quia igitur in Christo est una persona, et duæ naturæ, ex horum convenientia considerandum est quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quæcumque enim secundum naturæ diversitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. Inter quæ primo considerandum est, quod cum per generationem, sive nativitatem natura recipiatur, necesse est quod sicut in Christo sunt duæ naturæ, ita etiam duas esse generationes, sive nativitates, una æterna secundum quam accepit naturam divinam a Patre : alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam a Matre. Similiter etiam quæcumque Deo et homini convenienter attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo. Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas, et horum perfectiones, puta scientia, seu sapientia, et charitas, sive iustitia, quæ homini etiam attribuuntur ad humanam naturam pertinentia. Nam voluntas, et intellectus sunt partes animæ, horum autem perfectiones sunt sapientia, et iustitia, et huiusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus humanum scilicet et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam, sive charitatem creatam scilicet et

increatam. Ea vero quæ ad suppositum, sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet : unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisæ singulæ proprium esse habent : secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum, ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, ejus erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum. Quia vero operationes suppositorum sunt, visum est aliquibus, quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non esset nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt : nam in quolibet individuo reperiuntur multæ operationes, si sunt plura operationum principia, sicut in homine alia est operatio intelligendi, alia sentiendi, propter differentiam sensus et intellectus : sicut in igne alia est operatio calefactionis, alia ascensionis, propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem, ut ejus principium. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duæ propter duas naturas, sicut e converso in Sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinæ. Omnium enim eorum quæ conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, cætera instrumentaliter deserviunt, sicut cæteræ partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas qua i quoddam organum divinitatis censetur. Patet autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis : sicut per actionem securis fit arca, in quantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanæ naturæ in Christo quamdam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam. Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit. sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute divinitatis procedebat. Et per hunc modum omnes ejus actiones, et passionες humanæ virtute divinitatis salutes fuerunt : et ideo Dionysius vocat humanam Christi operationem theandricam, id est, Dei virtutem quia scilicet sic procedebat ex humanitate quod tamen in ea vigeat divinitatis virtus. Vertitur etiam a quibusdam in dubium de filiatione, an sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duæ propter dualitatem nativitatis. Videtur

autem quod sint duæ, quia multiplicata causa multiplicatur effectus : est autem causa filiationis nativitas. Cum igitur sint duæ nativitates Christi, consequens videtur quod etiam sint duæ filiationes. Nec obstat quod filiatio est relatio personalis, id est, personam constituens : hoc enim verum est de filiatione divina. **Filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personæ constitutæ.** Similiter etiam non obstat, quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, et relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Nihil enim prohibet aliquid habere respectum et alterum absque hoc quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente : ita etiam nihil prohibet quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quædam, ita etiam quod sit una, vel multiplex : et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex patre et matre, duæ filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates : sed est aliud quod obviat propter hoc, quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo, filius ejus dici potest, sed solum completum suppositum. Manus enim alicujus hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus, vel Joannes. **Proprium igitur subjectum filiationis est ipsum suppositum.** Ostensum est autem supra, quod in Christo non est aliud suppositum quam increatum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire : sed, sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio, qua suppositum æternum filii refertur ad Virginem matrem, non sit realis relatio, sed respectus rationis tantum : nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius Virginis matris, quia realiter ab ea natus est : sicut etiam Deus vere realiter est dominus creaturæ, quia realem habet potentiam coercendi creaturam, et tamen dominii relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in Christo essent plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subiceretur suppositum creatum.

CAPUT CCXIII.

*Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia,
et sapientia veritatis.*

Quia vero, sicut jam dictum est, humanitas Christi se habet ad divinitatem ejus quasi quoddam organum ejus, organorum autem dispositio et qualitas pensatur præcipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est, ut consideremus qualitatem humanæ naturæ a Verbo Dei assumptæ. Finis autem assumptionis humanæ naturæ a Verbo Dei, est salus et reparatio humanæ naturæ. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam, ut convenienter esse possit actor humanæ salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur : et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum. Secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhærentem : secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhæsiō voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo justificatur, secundum illud Ro. III : *Justificati gratis per gratiam ejus*. Ex hoc enim homo justus est, quod Deo per amorem inhæret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiæ, quæ est cognitio divinæ veritatis. Oportuit igitur Verbum Dei incarnatum perfectum in gratia, et in sapientia veritatis existere. Unde Joan. I. dicitur : *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*.

CAPUT CCXIV.

De plenitudine gratiæ Christi.

Primo autem videndum est de plenitudine gratiæ ipsius. Circa quod considerandum est, quod nomen gratiæ a duobus assumi potest. Uno modo, ex eo quod est gratum esse. Dicimus enim aliquem alicujus gratiam habere, quia est ei gratus. Alio modo, ex eo quod est gratis dari. Dicitur enim aliquis alicui gratiam facere, quando ei aliquod beneficium gratis confert, nec istæ duæ accep-

tiones gratiæ penitus separatæ sunt. Ex eo enim aliquid alteri gratis datur, quia is cui datur, gratus est danti vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut eum sibi conjungat secundum aliquem modum. Hos enim quos gratos habemus, nobis proposse attrahimus secundum quantitatem et modum, quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut aliquid ab eo recipiat, non autem ad hoc ut assumatur ab ipso : unde patet quod omnis qui habet gratiam, aliquid habet quod gratis datur, non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit, et ideo duplex gratia distingui solet, una scilicet quæ solum gratis est data : alia quæ etiam gratum facit. Gratia autem dari dicitur, quod nequaquam est debitum. Duplíciter autem aliquid debitum existit. Uno quidem modo secundum naturam : alio modo, secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei, quod ordo naturalis rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem, et manus, et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data, quæ et ordinem naturæ excedunt, et meritis non acquiruntur, quamvis et ea quæ pro meritis divinitus dantur interdum gratiæ nomen vel rationem non amittant, tum quia principium merendi fuit a gratia : tum etiam quia superabundantius dantur, quam merita humana requirant sicut dicitur Rom. vi : *Gratia Dei vita æterna*. Hujusmodi autem donorum quædam quidem et naturæ humanæ facultatem excedunt, et meritis non redduntur, non tamen ex hoc ipso quod homo ea habet redditur Deo gratus, sicut donum Prophetiæ, miraculorum operationis, scientiæ, et doctrinæ, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per hæc enim, et hujusmodi, homo non conjungitur Deo, nisi forte per similitudinem quamdam, prout aliquid de ejus bonitate participat, per quem modum omnia Deo simulantur. Quædam vero hominem Deo gratum reddunt, et ei conjungunt. Et hujusmodi dona non solum gratiæ dicuntur, ex eo quod gratis dantur, sed ex eo quod hominem faciunt Deo gratum. Conjunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem, et hæc est per charitatem, quæ quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo, secundum illud. I Corint. vi : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Per hanc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud Joan. xiv : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diligit eum, et*

ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud I Joan. iv : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus, qui usque ad hoc perducitur, quod per charitatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo. Unde Apost. dicit I Corinth. xiii, quod sine charitate cætera dona hominibus non prosunt : quia gratum Deo facere non possunt, nisi charitas adsit. Hæc autem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans dicit, Joan. xvii : *Ut sint unum* scilicet per connexionem amoris, *sicut et nos unum sumus.* Alia vero conjunctio est hominis ad Deum non solum per affectum, aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis, seu personæ, ut scilicet una et eadem hypostasis, seu persona sit Deus et homo. Et hæc quidem conjunctio hominis ad Deum est propria Jesu Christi, de qua conjunctione plura jam dicta sunt. Hæc etiam est hominis Christi gratia singularis, quod est Deo unitus in unitate personæ : et ideo gratis datum est, quia et naturæ facultatem excedit, et hoc donum merita nulla præcedunt. Sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicatur : *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui*, Matth. iii et xvii. Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquod habituale existit in anima : quia cum per actum amoris sit conjunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est ut ad istum perfectissimum habitum, quo anima Deo conjungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animæ infundatur. Esse autem personale, vel hypostaticum, non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases, vel personæ. Unio igitur humanæ naturæ ad Deum in unitate personæ non sit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsarum naturarum conjunctionem in persona una. In quantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate ejus magis participat, et abundantioribus donis ex ejus influentia repletur : sicut et ignis calorem magis participat, qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse, aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhæreat, quam quod ei in unitate personæ conjungatur. Ex ipsa igitur unione naturæ humanæ ad Deum in unitate personæ, consequens est ut anima Christi donis gratiarum habitualibus præ cæteris fuerit plena. Et

sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi, quo Evangelista unitur in verbis præmissis, manifeste apparet, cum dicit : *Vidimus eum quasi unigenitum a patre plenum gratiæ et veritatis.* Est autem unigenitus a patre homo Christus, in quantum Verbum caro factum est. Ex hoc ergo quod Verbum caro factum est, hoc effectum est, ut esset plenum gratiæ et veritatis. In his autem quæ aliqua bonitate replentur, vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur, ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiæ obtinuit quasi unigenitus a patre, consequens fuit ut ab ipso in alios redundaret, ita quod filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli ad Galat. iv : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivatur, convenit ei ut sit caput Ecclesiæ. Nam a capite ad alia membra, quæ sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus derivatur. Sic a Christo et gratia, et veritas ad alios homines derivantur. Unde ad Ephes. i : *Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ejus.* Dici etiam potest caput non solum hominum, sed etiam Angelorum quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturæ secundum eandem speciem. Unde ante prædicta verba Apostolus præmittit, quod Deus *constituit illum*, scilicet Christum, *ad Dexteram suam in cælestibus supra omnem principatum, potestatem, et virtutem, et dominationem.* Sic igitur secundum præmissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis præcedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona. Secundo, gratia singularis, qua anima Christi præ cæteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio, gratia capitis secundum quod ab ipso in alios gratia redundat : quæ tria Evangelista congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit : *Verbum caro factum est.* Quantum ad gratiam singularem dicit : *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Quantum ad gratiam capitis subdit : *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

CAPUT CCXV.

De infinitate gratiæ Christi.

Est autem proprium Christi, quod ejus gratia sit infinita : quia secundum testimonium Joannis Baptistæ, *non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo*, ut dicitur, Joan. III ; aliis autem datur spiritus ad mensuram, secundum illud ad Ephes. IV : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet quod dicitur. Nam aliis quidem sanctis datum est Deos, aut Filios Dei esse per participationem ex influentia alicujus doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum, sicut et cæteras creaturas, esse infinitum : sed Christo secundum humanam naturam datum est, ut sit Dei Filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum : unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita. Cum enim hujusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam. Potest tamen dici infinita triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscujusque naturæ creatæ capacitatem esse finitam quia et si infinitum bonum recipere possit cognoscendo, et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cujuslibet creaturæ secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quæ tamen divinæ potestati non præjudicat, quin possit aliam creaturam majoris capacitatis facere. Sed jam non esset ejusdem naturæ secundum speciem, sicut si ternario addatur unitas, jam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina, quanta est capacitas naturalis speciei suæ videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum : quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare : sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam præparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax. Secundo vero ex parte ipsius doni recepti.

Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicujus formæ infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est, quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subjecto existens, puta albedo, vel calor, non quidem habere essentiam infinitam, quia essentia ejus esset limitata ad genus, vel speciem, sed tamen totam plenitudinem illius speciei possideret, unde secundum rationem speciei absque termino, vel mensura esset, habens quidquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subjecto recipiatur albedo, vel calor, non habet semper totum quidquid pertinet ad rationem hujus formæ de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur, sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adæquet rei habitæ potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum essentiam, sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse : quia quidquid ad rationem gratiæ poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic. *Divisiones enim gratiarum sunt*, ut dicitur I. ad Corinth. xii. Tertio autem ex parte causæ. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitæ virtutis ad influendum, habet quod influatur absque mensura, et quodammodo infinite, puta si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura, et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso, quod habet verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium. Ex hoc autem quod gratia singularis animæ Christi est modis prædictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius, secundum quod est Ecclesiæ caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit. Unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Joan. ii : *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi*. Addi autem et potest, plurium mundorum, si essent.

CAPUT CCXVI.

De plenitudine sapientiæ Christi.

Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiæ Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod cum in Christo sint duæ naturæ, divina scilicet et humana, quidquid ad utramque naturam pertinet, necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinæ naturæ convenit, et humanæ. Dicitur enim de Deo, Job. ix : *Sapiens corde est, et fortis robore*. Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud Jerem. ix. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua* ; sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matt. xxiii : *Ecce ego mitto ad vos prophetas, et sapientes, et scribas*. Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quæ ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quæ ei competit secundum quod est homo. Et secundum quidem quod Deus est, et Verbum Dei, est genita sapientia Patris, secundum illud I. ad Corinth. i : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*. Nihil enim est aliud verbum interius uniuscujusque intelligentis, nisi conceptio sapientiæ ejus. Et quia Verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est quod Dei Verbum sit perfecta conceptio Sapientiæ Dei Patris, ut scilicet quidquid in Sapientia Dei Patris continetur per modum ingeniti, totum in Verbo contineatur per modum geniti et concepti. Et inde est quod dicitur quod *in ipso*, scilicet Christo, *sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*. Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo se ipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanæ salutis auctorem, necesse est dicere quod talis cognitio sic animæ Christi conveniat, ut decet auctorem. Principium autem et immobile esse oportet, et virtute præstantissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Dei visio, in qua beatitudo hominum, et salus æterna consistit, excellentius præ cæteris Christo conveniat, et tamquam immobili principio. Hæc autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfec-

tionem non a principio habent, in quantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur. Immobilia vero in quantum hujusmodi, semper obtinent suas perfectiones, ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanæ salutis auctorem ab ipso suæ incarnationis principio plenam Dei visionem possedissee, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut Sancti alii proveniunt. Conveniens etiam fuit ut præ cæteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur, quæ Deo propinquius conjungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures ejus effectus perspicui possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus ejus plenius cognoscatur, cujus virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest. Nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus, vel rationes divinorum operum in ipso Deo inspicunt, quam alii qui minus clare vident, et secundum hoc inferiores Angeli a superioribus instruuntur, ut supra jam diximus. Anima igitur Christi summam perfectionem divinæ visionis obtinens inter creaturas cæteras, omnia divina opera, et rationes ipsorum quæcumque sunt, erunt, vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos Angelorum illuminet. Et ideo Apostolus dicit ad Coloss. II : *quod in ipso sunt omnes thesauri sapientiæ, et scientiæ Dei absconditi*. Et ad Hebræos IV. *quod omnia nuda, et aperta sunt oculis ejus* : non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum cognoscibile est. Unum quodque enim cognoscibile est in quantum est ens, et verum : esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas ejus ; infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, et si infinitum sit quod cognoscit ; nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est : alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quæ sola increata est. Hypostasis autem Dei Verbi, sive persona increata est, quæ una est in duabus naturis, ratione cujus Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur

hypostasis : dicimus tamen animam Christi, vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum Dominus dicit, Matthæi 1 : *Nemo novit filium, nisi pater : neque patrem quis novit, nisi filius*, de comprehensionis ejus notitia loquens. Est autem considerandum, quod ejusdem rationis est comprehendere essentiam alicujus rei, et virtutem ipsius. Unumquodque enim potest agere in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem comprehendat, comprehenderet autem ejus virtutem, si cognosceret quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit : hoc est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari. Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturæ a Deo Patre præpositus est, conveniens est ut omnium quæ a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinæ essentiæ visione, plenam cognitionem percipiat. Et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quæ sunt, erunt, vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium, quædam plenius, et quædam minus plene prædictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt. Præter hanc autem rerum cognitionem, qua res ab intellectu creato cognoscuntur ipsius divinæ essentiæ visione, sunt alii modi cognitionis, quibus a creaturis habetur rerum cognitio. Nam Angeli præter cognitionem matutinam, qua res in verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam, qua cognoscunt res in propriis naturis. Hujusmodi autem cognitio aliter competit hominibus secundum naturam suam, atque aliter Angelis. Nam homines secundum naturæ ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dionysius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur. Angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res inesse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes, sive similitudines imprimantur. In utrisque autem tam hominibus quam Angelis, supra rerum cognitionem quæ competit eis secundum naturam, invenitur quædam supernaturalis cognitio mysteriorum divinorum, de quibus et Angeli illuminantur ab Angelis, et homines etiam de his Prophetica revelatione instruuntur. Et quia nulla perfectio creaturis

exhibita, animæ Christi quæ est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter præter cognitionem, qua Dei essentiam videt, et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit ut competit humanæ naturæ. Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa, ad quæ naturalis cognitio hominis se extendit, vel extendere potest. Conveniens enim fuit, ut humana natura a Dei verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducat in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia, quæ naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit per hoc, quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum. Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturæ, sed et gratiæ prorogator, affuit ei etiam tertia cognitio, qua plenissime cognovit quidquid ad mysteria gratiæ potest pertinere, quæ naturalem hominis cognitionem excedunt. Sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiæ, vel per spiritum Prophetiæ. Nam ad hujusmodi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet altiori agente reducat in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis : horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum. Patet igitur ex prædictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter cæteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa. Etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiæ, nec non quantum ad cognitionem naturalium scibilium : unde in nulla harum trium cognitionum Christus proficere potuit. Sed manifestum est, quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit. Et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere, secundum illud. Luc. 11 : *Puer proficiebat sapientia, et ætate* : quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiæ Christi dicatur non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per ejus sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili ætate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

CAPUT CCXVII.

De materia corporis Christi.

Secundum præmissa igitur evidenter apparet, qualis debuit esse Corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus Corpus Christi ex limo terræ formare, vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis. Sed hoc humanæ restaurationi, propter quam filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quæ sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret diaboli victor, et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum producit, quod reparare intendit, ut etiam plus adjiciat, quam fuerat subtractum, secundum illud Apostoli Romæ. 5 : *Gratia Dei per Christum amplius abundavit*, quam delictum Adæ. Conveniens igitur fuit, ut Dei filius corpus assumeret de natura propagatum ab Adam. Adhuc, incarnationis mysterium hominibus proficuum per fidem redditur. Nisi enim homines crederent Dei filium esse qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis auctorem, quod Judæis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem, damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, Filius Dei sic omnia dispensavit, ut se verum hominem esse ostenderet, quod non ita videretur, si aliunde naturam sui corporis acciperet, quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit, ut corpus a primo parente propagatum assumeret. Item, filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendæ gratiæ remedium, sed etiam præbendo exemplum, quod repudiari non potest. Alterius enim hominis et doctrina et vita in dubium verti potest, propter defectum humanæ cognitionis, et veritatis. Sed sicut quod filius Dei docet, indubitanter creditur verum : ita quod operatur, creditur indubitanter bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus et gloriæ quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur. Utrumque enim exemplum minus efficax esset, si aliunde naturam corporis assumpsisset, quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur, quod toleraret passiones sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum sicut Christus resurrexit, posset excusationem.

præstendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius esset, conveniens fuit ut non aliunde corporis naturam assumeret, quam de natura quæ a primo parente propagatur

CAPUT CCXVIII.

De formatione corporis Christi, quæ non est ex semine.

Non tamen fuit conveniens, ut eodem modo formaretur Corpus Christi in humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc naturam assumeret, ut ipsam a peccato mundaret, oportebat ut tali modo assumeret, quod nullum contagium peccati incurreret. Homines autem peccatum originale incurrunt ex hoc, quod generantur per virtutem activam humanam, quæ est in virili semine, quod est secundum seminatam rationem in Adam peccante præextitisse. Sicut enim primus homo originalem justitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturæ, ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis. Oportuit igitur absque virili semine Christi formari corpus. Item, virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur, non subito perducitur ad perfectum, sed determinatis processibus. Omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem Corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse, et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile a Dei verbo in quantum est animæ rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem. Non ergo Corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

CAPUT CCXIX.

De causa formationis corporis Christi.

Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo Corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturæ est, qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanæ naturæ. Sed cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis,

tamen per quamdam convenientiam formatio Corporis Christi attribuitur Spiritui Sancto. Est enim Spiritus Sanctus amor Patris et Filii, quo se invicem et nos diligunt. Deus autem, ut Apostolus ad Ephesios II. dicit, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, filium suum incarnari constituit. Convenienter igitur carnis formatio Spiritui Sancto attribuitur. Item, Spiritus Sanctus omnium gratiarum est actor, cum sit primum in quo omnia dona gratis donantur : hoc autem fuit superabundantis gratiæ, ut humana natura in unitatem divinæ personæ assumeretur, ut ex supradictis patet. Ad demonstrandum igitur hujusmodi gratiam, formatio Corporis Christi Spiritui Sancto attribuitur : convenienter etiam hoc dicitur secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim humanum in corde existens, similitudinem gerit æterni, secundum quod existit in Patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibilibus hominibus innotescat, ita et Verbum Dei carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per hominis spiritum formatur, unde et caro Verbi Dei per spiritum Verbi formari debuit.

CAPUT CCXX.

Expositio articuli in Symbolo positi de conceptione et nativitate Christi.

Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cerinthis, qui Corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in symbolo Apostolorum : *Qui conceptus est de Spiritu Sancto*. Loco cujus in symbolo Patrum dicitur : *Et incarnatus est de Spiritu Sancto*, ut non phantasticum corpus secundum Manichæos, sed veram carnem assumpsisse credatur. Additum est autem in symbolo Patrum, *propter nos homines*, ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam dæmones liberandos. Additum est etiam in eodem, *propter nostram salutem*, ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra hæresim Hazaræorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam non sufficere putabant. Additum etiam est : *Descendit de cælis*, ad excludendum errorem Photini, qui Christum purum hominem afferebat, dicens eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonæ vitæ meritum in terris habens principium ad cælum ascenderet, quam cœlestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Ad-

ditur etiam : *Et homo factus est*, ad excludendum errorem Nestorii secundum cujus positionem filius Dei, de quo Symbolum loquitur, magis inhabitator hominis, quam homo esse diceretur.

CAPUT CCXXI.

Quod conveniens fuit Christum nasci ex Virgine.

Cum autem ostensum sit, quod de materia humanæ naturæ conveniebat filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat femina, conveniens fuit ut Christus de femina carnem assumeret, secundum illud Apost. ad Galat. iv : *Misit Deus filium suum factum ex muliere*. Femina autem indiget viri commistione ad hoc, quod materia quam ipsa ministrat, formetur in corpus humanum. Formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra jam dictum est, unde absque commistione virilis seminis illa femina concepit, ex qua Filius Dei carnem assumpsit. Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis a carnalibus separatur. Nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per Spiritum Sanctum, oportuit illam feminam, de qua Christus corpus assumpsit, maxime spiritualibus donis repleri, ut per Spiritum Sanctum non solum anima secundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem ejus esse immunem a peccato, sed etiam corpus ejus ab omni corruptela carnalis concupiscentiæ elongari. Unde non solum ad concipiendum Christum virilem commistionem non est experta, sed nec ante, nec postea. Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa. Ad hoc enim Dei filius veniebat in mundum carne assumpta, ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo *neque nubent, neque nubentur, sed erunt homines sicut Angeli in Cælo*. Matth. xxii. 30. Unde et continentæ et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliququaliter gloriæ futuræ imago. Conveniens ergo fuit, ut etiam in suo ortu vitæ integritatem commendaret nascendo ex Virgine : et ideo in Symbolo Apostolorum dicitur : *Natus ex Virgine Maria*. In Symbolo autem Patrum, ex Virgine Maria dicitur *incarnatus*, per quod Valentini error excluditur, cæterorumque qui corpus Christi dixerunt aut esse phantasticum, aut esse alterius naturæ, et non esse ex corpore Virginis sumptum atque formatum.

CAPUT CCXXII.

Quod beata Virgo sit Mater Christi.

Error autem Nestorii ex hoc excluditur, qui beatam Mariam Matrem Dei confiteri nolebat. In utroque autem Symbolo dicitur, Filius Dei est natus, vel incarnatus ex Virgine Maria. Femina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo, quod materiam ministrat humano conceptui. Unde beata Virgo Maria, quæ materiam ministravit conceptui filii Dei, vera mater filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est, quæ materiam ministrat formandam virtute virilis seminis. Si quis autem dicere velit, beatam Virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicujus mater, quia totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet : vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur a matre, sed magis a patre, quia in generatione cæterorum animalium, secundum Philosophorum doctrinam, masculus dat animam, femina vero corpus. Sicut igitur cujuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc, quod ab ea corpus ejus assumitur, ita Dei Mater beata Virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personæ filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a filio Dei in unitatem personæ, necesse est dicere, quod beata Virgo Maria sit Mater Dei. Sed quia Nestorius negabat unam personam esse Dei, et hominis Jesu Christi, ideo ex consequentia negabat Virginem Mariam esse Dei Matrem.

CAPUT CCXXIII.

Quod Spiritus Sanctus non sit pater Christi.

Licet autem filius Dei dicatur de Spiritu Sancto, et ex Maria Virgine incarnatus, et conceptus, non tamen dicendum est, quod

Spiritus Sanctus sit pater hominis Christi, licet beata Virgo ejus Mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria Virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu Sancto formandam, ut requirit matris ratio, sed ex parte Spiritus Sancti non invenitur totum quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris, ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens quod faciat aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suæ naturæ, pater ejus dici non poterit. Non enim dicimus quod homo sit pater eorum quæ facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem Sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens. Secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis. Est enim alia natura humana et divina in Christo, ut supra dictum est. Neque in naturam humanam est verbum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod Spiritus Sanctus pater hominis Christi dici non possit. Item, in unoquoque filio id quod est principalius in ipso, est a patre : quod autem secundarium, a matre. In aliis enim animalibus anima est a patre, corpus vero a matre. In homine autem etsi anima rationalis a patre non sit, sed a Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo, est persona verbi, quæ nullo modo est a Spiritu Sancto. Relinquitur ergo quod Spiritus Sanctus pater Christi dici non possit.

CAPUT CCXXIV.

De sanctificatione.

Quia igitur, ut ex prædictis apparet, beata Virgo Maria Mater filii Dei facta est de Spiritu Sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto filio : et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli Sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur. I Joan 1 : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Sed de beata Virgine matre Dei intelligi potest, quod Cantic. iv, dicitur : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Nec solum a peccato actuali immunis fuit,

sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem quod cum peccato originali conciperetur, utpote quæ ex utriusque sexus commistione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur, ut Virgo conciperet filium Dei. Commistio autem sexus, quæ sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Similiter etiam, quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi et sic non esset Christus universalis hominum redemptor quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in baptismo sanctificantur. Quidam autem quodam privilegio gratiæ etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Jeremia dicitur, Jerem. 1 : *Priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva sanctificavi te.* Et de Joanne Baptista Angelus dicit : *Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.* Quod autem præstitum est Christi præcursori et Prophetæ, non debet credi denegatum esse matri ipsius : et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. Non autem talis sanctificatio præcessit infusionem animæ. Sic enim nunquam fuisset peccato originali subjecta, et redemptione non indiguisset. Non enim subjectum peccati esse potest, nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicitur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam, unde post infusionem animæ credendum est eam sanctificatam fuisse. Ejus autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen est eis præstitum, ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata Virgo Maria antea abundantia gratiæ sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali. Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiæ motus insurgit, aut alterius passionis præveniens rationem, ratione cujus primi motus dicuntur esse peccata, consequens est quod beata Virgo Maria numquam peccavit venialiter, eo quod inordinatos passionum motus non sensit : Contingunt autem hujusmodi motus inordinati ex hoc, quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subjectum, non sic subicitur rationi,

quin interdum ad aliquid præter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata Virgine appetitus sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiæ ipsum sanctificantis, quod nunquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis. Poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione : in domino autem Jesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subiciebatur, ut ad nihil moveretur, nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse, ut inferiores vires totaliter rationi subderentur : quæ quidem subjectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum originale, in quibus etiam postquam a peccato mundantur per gratiæ Sacramentum, remanet rebellio, vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quæ dicitur fomes peccati, quæ in Christo nullatenus fuit secundum prædicta. Sed quia in beata Virgine Maria non erant inferiores vires totaliter subjectæ, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non præordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiæ, ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod in beata Virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

CAPUT CCXXV.

De perpetua Virginitate Matris Christi.

Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea excrevit gratia, fomesque peccati in ea est debilitatus, vel etiam totaliter sublatus, Spiritu Sancto in ipsa secundum verbum Angeli superveniente ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium Spiritus Sancti, et habitaculum filii Dei, nefas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiæ delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abominandus error est Helvidii, qui etiam si asserat Christum ex Virgine conceptum et natum, dixit tamen eam postmodum ex Joseph alios filios genuisse. Nec hoc ejus suffragatur errori, quod Matthæi primo dicitur, quod *non cognovit eam Joseph*, scilicet

Mariam, *donec peperit filium suum primogenitum*, quasi postquam peperit Christum, eam cognoverit, quia, *donec*, in hoc loco non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacræ Scripturæ, ut usque tunc specialiter asserat aliquid factum, vel non factum, quousque in dubium poterat venire. Sicut dicitur in Psal. cix : *Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Dubium enim esse poterat, an Christus sederet ad dexteram Dei, quamdiu non viderentur ei inimici esse subjecti, quod postquam innotuerit, nullus remanebit dubitandi locus. Similiter etiam dubium esse poterat, an ante partum filii Dei Joseph Mariam cognoverit. Unde hoc Evangelista remove curavit quasi indubitabile relinquens, quia post partum non fuit cognita. Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur ejus primogenitus, quasi post ipsum alios genuerit filios. Solet enim in Scriptura primogenitus dici ante quem nullus genitus, etiam si post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur Domino, et Sacerdotibus offerebantur. Nec etiam ei suffragatur, quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater ejus alios habuerit filios. Solet enim Scriptura fratres dicere omnes, qui sunt ejusdem cognationis, sicut Abraham Loth suum fratrem nominavit, cum tamen esset nepos ejus. Et secundum hoc nepotes Mariæ, et alii ejus consanguinei fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Joseph, qui pater Christi putabatur. Et ideo in Symbolo dicitur : *Qui natus est de Virgine Maria* : quæ quidem virgo dicitur absolute, quæ et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum, et post partum ejus virginitati derogatum non fuerit, satis jam dictum est. Sed nec in partu ejus virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos januis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleretur, qui ad hoc nascebatur, ut corrupta in integrum reformaret.

CAPUT CCXXVI.

De defectibus assumptis a Christo.

Si autem conveniens fuit, ut filius Dei naturam assumens humanam propter humanam salutem, in natura assumpta salutis humanæ finem ostenderet per gratiæ et sapientiæ perfectionem ita etiam conveniens fuit, quod in humana natura assumpta a Dei

verbo conditiones aliquæ existerent, quæ congruerent decentissimo liberationis modo humani generis. Fuit autem congruentissimus modus ut homo, qui per injustitiam perierat, per justitiam repararetur. Exigit autem hoc justitiæ ordo, ut qui pœnæ alicujus peccando factus est debitor, per solutionem pœnæ liberetur. Quia vero quæ per amicos facimus, aut patimur, aliququaliter nos ipsi facere, aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat a justitiæ ordine si aliquis liberetur amico ejus satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicujus hominis pœna sufficere poterat, ut totum genus humanum liberaret. Non enim erat condigna satisfactio, æquivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines liberarentur. Similiter etiam nec sufficebat secundum justitiam, ut Angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret. Angelus enim non habet dignitatem, infinitam ut satisfactio ejus pro infinitis, et infinitorum peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitæ dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra jam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret, in qua pati posset pro homine ea quæ homo peccando meruit, ut pateretur ad satisfaciendum pro homine. Non autem omnis pœna, quam homo peccando incurrit, est ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc, quod a Deo avertitur conversus ad commutabilia bona. Punitur autem homo pro peccato in utrisque. Nam et privatur gratia, et cæteris donis, quibus Deo conjungitur : et meretur etiam pati molestiam, et defectum in eo, propter quod est a Deo aversus. Ille igitur ordo satisfactionis requirit ut per pœnas, quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariæ sunt illæ pœnæ, quibus homo separatur a Deo. Nullus igitur per hoc Deo satisfacit, quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit pœna peccati, sed per hoc quod in se ipso aliquem dolorem sensit, et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit, quibus homo separatur a Deo, licet sint pœna peccati, sicut privatio gratiæ, ignorantia, et hujusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur : quinimo ad hoc quod esset auctor humanæ salutis, requirebatur ut plenitudinem gratiæ et sapientiæ possideret, sicut jam dictum est. S d

quia homo per peccatum in hoc positus erat, ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, huiusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiendo, genus humanum redimeret. Est tamen attendendum, quod huiusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo, et in nobis : huiusmodi enim defectus, ut dictum est, pœna sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere : Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua voluntate accepit, unde dici non debet quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur, quod cum alio ex necessitate trahitur : Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut sine culpæ sæditate assumpsit. Et hoc rationis ordo poscere videbatur, ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a pœna. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatæ originis, neque iustitiæ, huiusmodi defectus fuerunt in eo : unde relinquitur quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo. Quia vero corpus nostrum prædictis defectibus subjacet in pœnam peccati, nam ante peccatum ab his eramus immunes, convenienter Christus in quantum huiusmodi defectus in sua carne assumpsit. dicitur similitudinem peccati gessisse, secundum illud Apostoli ad Romanos VIII : *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati*. Unde et ipsa Christi passibilitas, vel passio ab Apostolo peccatum nominatur, cum subditur : *Et de peccato damnavit peccatum in carne*. Et Roman. VII : *Quod mortuus est peccato, mortuus est semel*. Et quod est mirabilius, hac etiam ratione dicit Apostolus ad Galat. III : *quod est factus pro nobis maledictum*. Hac etiam ratione dicitur simplam nostram necessitatem assumpsisse scilicet pœnæ, ut duplam nostram consumeret scilicet culpæ. Est autem considerandum ulterius, quod defectus pœnales in corpore duplices inveniuntur. Quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors, et huiusmodi. Quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorundam hominum proprii, ut cæcitas, lepra, febris, membrorum mutilatio, et huiusmodi. Horum autem defectuum hæc est differentia : quia defectus communes in nobis ab alio traducuntur scilicet ex primo parente, qui eos pro peccato incurrit. Defectus autem proprii ex particularibus causis in singulis hominibus innascuntur. Christus

autem ex seipso nullam causam defectus habebat nec ex anima, quæ erat gratia, et sapientia plena, et Verbo Dei unita. nec ex corpore, quod erat optime organizatum et dispositum omnipotenti virtute Spiritus Sancti compactum, sed sua voluntate dispensative ad nostram salutem procurandam, aliquos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit, qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios. qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Similiter etiam, quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit, qui in tota natura inveniebantur. Patet etiam secundum prædicta, quod ut Damasc. dicit : Christus assumptus assumpsit defectus nostros indetractabiles, id est, quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiæ, vel gratiæ suscepisset, aut etiam lepram, aut cæcitatem, aut aliquid hujusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio quæ nulla datur ex defectibus totius naturæ.

CAPUT CCXXVII.

Quare Christus mori voluit.

Manifestum igitur est secundum prædicta, quod Christus aliquos defectus nostros suscepit non ex necessitate, sed propter aliquem finem, scilicet propter salutem nostram. Omnis autem potentia et habitus, sive habilitas ordinatur ad actum sicut ad finem : unde passibilitas ad satisfaciendum, vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicit bonus, vel malus ex eo quod potest talia agere sed ex eo quod agit : nec laus et vituperium debentur potentiæ, sed actui : unde et Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem pro nobis ea quæ ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum præcipuum est mors, ad quam omnes aliæ passionες humanæ ordinantur sicut ad ultimum. *Stipendia enim peccati mors est*, ut Apost. dicit ad Rom. vi. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum pœnam nobis debitam ipse sine culpa susceperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito pœnæ liberaretur alio pro eo pœnam sustinente. Mori etiam voluit, ut non solum mors ejus esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis Sacramentum, ut ad similitudinem mortis ejus nos carnali vitæ moriamur in spiritualem

vitam translati, secundum illud I. Petri III : *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu*. Mori etiam voluit, ut nobis mors ejus esset perfectæ virtutis exemplum. Quantum ad charitatem quidem, quia *majorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, ut dicitur Joan. xv. Tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et graviora pro amico pati non refugit. Omnium autem humanorum malorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana : unde nullum magis signum dilectionis esse potest, quam quod homo pro amico se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quæ propter adversa a justitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur, ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat : unde dicit Apost. Hebræorum II. de passione Christi loquens. *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*. Deum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, quæ in adversis tristitiam hominem absorbere non sinit : sed quanto sunt majora adversa, tanto magis in his relucet patientiæ virtus : unde in maximo malorum, quod est mors, perfectæ patientiæ datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo Propheta prædixit dicens Isa. LIII : *Tamquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum*. Quantum ad obedientiam vero, quia tanto laudabilior est obedientia, quanto in difficilioribus quis obedit ; omnium autem difficillimum est mors : unde ad perfectam obedientiam Christi commendandam dicit Apostol. ad Philippen. secundo quod *factus est obediens Patri usque ad mortem*.

CAPUT CCXXVIII.

De morte crucis.

Ex eisdem autem causis apparet, quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem, quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis : convenienter enim homo punitur per ea, in quibus peccavit. Per *quæ enim peccat quis, per hæc et torquetur*, ut dicitur Sapientiæ I. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc, quod pomum arboris ligni scientiæ boni et mali contra præcep-

tum Dei comedit, loco cujus Christus se ligno affigi permisit, ut exolveret quæ non rapuit, sicut de eo Psalmista dicit in Psal. LVIII: *Convenit etiam quantum ad Sacramentum.* Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vita carnali, quod spiritus noster in superna elevaretur: unde et ipse dicit, Joan. XII. *Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, convenit etiam quantum ad exemplum perfectæ virtutis. Homines enim, quandoque non minus refugiant vituperabile genus mortis, quam mortis acerbitem: unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur, ut propter bonum virtutis etiam aliquis vituperabilem mortem non refugiat pati. Unde Apost. ad commendandam perfectam obedientiam Christi, cum dixisset de eo quod factus est obediens usque ad mortem, subdidit: *Mortem autem crucis*: quæ quidem mors turpis-imma videbatur, secundum illud Sapientiæ II: *Morte turpissima condemnemus eum.*

CAPUT CCXXIX.

De morte Christi.

Cum autem in Christo conveniant in unam personam tres substantiæ scilicet corpus, anima, et divinitas verbi, quarum duæ, scilicet anima et corpus, unitæ sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animæ. Aliter enim corpus vere mortuum non fuisset. Mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animæ ab ipso: neutrum tamen separatum est Dei Verbo quantum ad unionem personæ. Ex unione autem animæ et corporis resultat humanitas: unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. Dictum est autem supra, quod propter unionem in persona humanæ naturæ ad Dei Verbum, quicquid dicitur de homine Christo, potest et convenienter de Dei filio prædicari: unde cum in morte manserit unio personalis Filii Dei tam ad animam, quam ad corpus Christi, quicquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei Filio prædicari. Unde et in Symbolo dicitur de Filio Dei, quod sepultus est, propter hoc quod corpus sibi unitum in sepulcro jacuit, et quod descendit ad inferos anima descendente. Est etiam considerandum, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam: unde in Trinitate dicimus, quod filius est alius a Patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in inferno, totus in Cælo, propter

personam quæ unita erat et carni in sepulcro jacenti, et animæ infernum expolianti, et subsistebat in natura divina in Cœlo regnante : sed non potest dici quod totum in sepulcro, aut in sepulcro, aut in inferno fuerit, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro, aut in inferno fuit.

CAPUT CCXXX.

Quod mors Christi fuit voluntaria.

Fuit igitur mors Christi nostræ morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquod mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subjecti ex necessitate vel naturæ, vel alicujus violentiæ nobis illatæ. Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate et propria voluntate. Unde ipse dicebat Joan. x : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam.* Hujus autem differentiæ ratio est, quia naturalis voluntati nostræ non subjacent : conjunctio autem animæ ad corpus est naturalis, unde voluntati nostræ non subjacet, quod anima corpori unita remaneat, vel quod a corpore separetur, sed oportet hoc ex virtute alicujus agentis provenire. Quidquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum ejus voluntati subiacebat propter divinitatis virtutem, cui subjacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi, ut quamdiu vellet, anima ejus corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso. Hujusmodi autem divinæ virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur, quod non sicut cæteri homines ex defectu naturæ moriebatur. Non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere : unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit : *Vere Filius Dei erat iste.* Non tamen dicendum est, quod Judæi non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere, qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat, quæ vitam conservat. Erat autem in potestate Christi, ut natura causæ corrumpenti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet : ideo et ipse Christus voluntario mortuus fuit, et tamen Judæi occiderunt eum.

CAPUT CCXXXI.

De passione Christi quantum ad corpus.

Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quæ ex peccato primi parentis in posterosveniunt, ut dum pœnam peccati integraliter susciperet, nos perfecte a peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quædam præcedunt mortem, quædam mortem subsequuntur. Præcedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo, et hujusmodi etc. quam etiam violentæ, ut vulneratio, flagellatio, et similia, quæ omnia Christus pati voluit tamquam provenienteia ex peccato. Si enim homo non peccasset, nec famis, aut sitis, aut lassitudinis, vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem. Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit, quam alii homines patientur. In aliis enim hominibus non est aliquid, quod iis passionibus repugnare possit. In Christo autem erat unde iis passionibus resisteretur non solum virtus divina increata, sed etiam animæ beatitudo, cujus tanta vis est, ut Aug. dicit, ut ejus beatitudo suo modo redundet in corpus : unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per visionem Dei, et apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosæ animæ unitum gloriosum reddetur impassibile et immortale, cum igitur anima Christi perfecta visione Dei fruere-
tur, quantum est ex virtute hujus visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriæ ab anima in corpus : sed dispensative factum est, ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriæ ab anima in corpus facta. Suberat enim, ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam ejus voluntati : unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque partem pati, aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est, quod in passione Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec e converso dolor corporis, rationis gaudium impediabat. Hinc etiam apparet, quod solus Christus viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur, quod comprehensorem pertinet, ut tamen corpus

passionibus subjectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris, ut per bona quæ ex charitate agit, mereatur vel sibi, vel aliis, inde est quod Christus quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quæ fecit, et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animæ, quam a principio suæ conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiēdo pervenit. Nobis etiam suæ singulæ passiones et operationes fuerunt prosicue ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, in quantum propter abundantiam charitatis et gratiæ nobis potuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent. Erat siquidem quælibet passio ejus, quantumcumque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in personam digniorem infertur, tanto videtur major injuria puta, si quis perculiat quemdam de populo; cum igitur Christus sit dignitatis infinitæ, quælibet passio ejus habet infinitam existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit, ut genus humanum adimeret a peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

CAPUT CCXXXII.

De passibilitate animæ Christi.

Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, et anima quodammodo patiatur : unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima ejus passibilis fuit. Est autem considerandum quod duplex est animæ passio. Una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte objecti, quod in una aliqua potentiarum considerari potest. Sic enim se habet anima ad corpus, sicut pars animæ ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab objecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus obtunditur : ex parte vero organi, sicut cum læsa pupilla hebetatur visio. Si igitur consideretur passio animæ Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam : in essentia vero animæ omnes potentiæ radicanter, unde relinquitur quod corpore patiente quælibet potentia animæ quodammodo pateretur.

Si vero consideretur animæ passio ex parte objecti, non omnis potentia animæ patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat. Non enim ex parte objecti cujuslibet potentia poterat aliquid esse nocivum. Jam enim supra dictum est, quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animæ Christi, quæ rebus æternis contemplandis et consulendis inhæret, nihil habeat adversum, aut repugnans, ex quo aliqua nocumenti passio in ea locum haberet. Potentia vero sensitivæ, quarum objecta sunt res corporeæ, habere poterant aliquid nocumentum ex corporis passione : unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia læsio corporis sicut a sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, inde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur, et hanc passionem tristitiæ dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam ratio inferior nociva corporis apprehendit : et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quæ circa temporalia versatur, poterat passio tristitiæ habere locum in Christo, in quantum scilicet mortem, et aliam corporis læsionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam, et appetitui naturali contrariam. Contingit autem ex amore, qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiatur non solum ex iis quæ per imaginationem, vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex iis quæ apprehendit ut noxia, aliis quos amat : unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur, secundum quod aliis, quos ex charitate amabat, periculum imminere cognoscebat culpæ, vel pænæ, unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodammodo pertineat, in quantum proximus ex charitate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat quidquid ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina Sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit et quod aliquis peccare permittatur, et quod pro peccato puniatur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest. Secus autem est in viatoribus, qui ad rationem sapientiæ videndam non attingunt. Hic enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei, et exaltationem fidei pertinere

existimant, quod aliqui salventur, qui tamen damnantur. Sic igitur de eisdem, de quibus dolebat secundum sensum, imaginationem, et rationem inferiorem. secundum superiorem gaudebat, in quantum ea ad ordinem divinæ Sapientiæ referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici, quod mortem ratio Christi refugiebat quidem si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis, volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio. Sicut autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliæ passiones quæ ex tristitia, oriuntur, ut timor, ira, et hujusmodi. Ex iis enim quæ tristitiam præsentia ingerunt, timor in nobis causatur, dum futura mala existimantur, et dum aliquo lædente contristati sumus, contra eum irascimur, hæ tamen passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque iudicium rationis præveniunt, interdum modum rationis excedunt. In Christo autem nunquam præveniebant iudicium rationis, nec modum a ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est subjectus passioni, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere, quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid, quod secundum superiorem optabat, non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quæ in nobis contingit ex hoc, quod appetitus inferior iudicium et modum rationis transcendit sed in Christo movebatur secundum iudicium rationis, in quantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat. Iis igitur consideratis manifestum est quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et gaudebat per comparisonem ad suum objectum. Non enim ex hac parte aliquid ei occurrere poterat, quod esset tristitiæ causa, sed etiam tota patiebatur ex parte subjecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat passionem, nec passio impediabat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia in aliam, sed quælibet potentiarum permitteretur agere quod sibi proprium erat, sicut jam supra dictum est.

CAPUT CCXXXIII.

De oratione Christi.

Quia vero oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis, quam Christus imminente pas-

sione proposuit. Matt. xxvi : *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste : verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* In hoc enim quod dixit : *Transeat a me calix iste*, motum inferioris appetitus et naturalis desiderii designat, quo naturaliter quilibet mortem refugit, et appetit vitam. In hoc autem quod dicit. *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, exprimit motu superioris rationis omnia considerantis, prout sub ordinatione divinæ Sapientiæ continentur. Ad quod etiam pertinet quod dicit : *Si non potest*, hoc solum fieri posse demonstrans, quod secundum ordinem divinæ voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivit ab eo quin ipsum biberit, non tamen dici debet quod ejus oratio exaudita non fuerit. Nam secundum Apostolum ad Hebr. xi : *In omnibus exauditus est pro sua reverentia*, cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus, quod simpliciter volumus : unde et desiderium justorum orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud Psal. ix : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus.* Illud autem simpliciter volumus, quod secundum rationem superiorem appetimus, ad quam solam pertinet consentire in opus. Illud autem simpliciter oravit Christus, ut Patris voluntas fieret, quia hoc simpliciter voluit, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit, sed secundum inferiorem rationem, ut dictum est.

CAPUT CCXXXIV.

De sepultura Christi.

Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus et ex parte corporis, et ex parte animæ. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terræ, ex qua sumptum est. Hic autem defectus ex parte corporis in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, in quantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum. Secundum resolutionem vero, in quantum corpus in elementa solvitur, ex quibus est compactum. Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus ejus sub terra poneretur. Alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus ejus in terram resolveretur : unde de ipso Psal. xv, dicit : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, id est, corporis putrefactionem. Hujus autem ratio est, quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed

formatio ejus non fuit virtute humana, sed virtute Spiritus Sancti, et ideo propter substantiam materiæ subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati. Locus enim corporibus debetur secundum materiam prædominantis elementi : sed dissolutionem corporis per Spiritum Sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

CAPUT CCXXXV.

De descensu Christi ad inferos.

Ex parte vero animæ sequitur in hominibus ex peccato post mortem, ut ad infernum descendat non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad pœnam. Sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad inferos secundum locum, non autem ut ibi pœnam subiret, sed magis ut alios pœna absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo plene jam satisfecerat mortem patiundo : unde post mortem nihil patiendum restabat, sed absque omni pœnæ passione localiter ad infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Ex hoc etiam dicitur, quod solus inter mortuos fuit liber quia anima ejus in inferno non subjacuit pœnæ, nec corpus ejus corruptioni in sepulcro. Quamvis autem Christus descendens ad inferos, eos liberavit qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit, qui pro peccatis propriis ibidem pœnis erant addicti. et ideo dicitur momordisse infernum, non absorbuisse, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus symbolum fidei tangit, cum dicit *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus, descendit ad inferos.*

CAPUT CCXXXVI.

De resurrectione, et tempore resurrectionis Christi.

Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est a malis, quæ ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit, ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanæ per ipsum factæ in eo primitiæ apparerent, ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex ejus passione consideramus quid pro peccato incurrimus,

et quid nobis patiendum est ut a peccato liberemur, et per ejus exaltationem consideremus quid nobis per ipsum sperandum proponitur. Superata igitur morte, quæ ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalem vitam resurrexit, ut sicut Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita Christo pro peccato satisfaciente, primo immortalis vita in Christo appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum vel ab eo, vel a prophetis suscitati, tamen iterum morituri : sed Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur : unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur princeps mortuorum, et primitiæ dormientium, scilicet quia primus a sommo mortis surrexit iugo mortis excusso. Ejus autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem redisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset. Si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatæ mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur a morte : unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobendam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, jam fidelium spes dubitationem pateretur, unde et quasi deficiente jam spe quidam dicebant tertia die. Luc. ult. : *Nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel*. Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus, et tribus noctibus in corde terræ fuisse ille modo locutionis, quo pars pro toto poni solet, cum enim ex die et nocte unus dies naturalis constituatur, quacumque parte diei, vel noctis computata Christus fuit in morte, tota illa die dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturæ consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebræi tempora secundum cursum lunæ observant, quæ de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulchro ultima parte sextæ feriæ, quæ si cum nocte præcedenti computetur, erit quasi dies unus naturalis. Nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbathi fuit in sepulchro, et sic sunt duo dies. Jacuit etiam mortuus in sequenti nocte, quæ præcedit diem dominicum, in qua resurrexit, vel media nocte secundum Gregorium, vel diluculo secundum alios, unde si computetur vel tota nox, vel pars ejus cum sequenti die dominico erit tertius dies naturalis. Nec vacat a mysterio quod tertia die resurgere voluit, ut per hoc manifestetur quod ex virtute totius Trinitatis resurrexit : unde et quandoque dicitur pater eum resusci-

tasse, quandoque autem quod ipse propria virtute resurrexit, quod non est contrarium cum eadem sit divina virtus patris et filii et Spiritus Sancti : et etiam ut ostenderetur quod reparatio vitæ non fuit facta prima die sæculi, id est sub lege naturali, nec secunda die, id est sub lege mosayca, sed tertia die id est tempore gratiæ. Habet etiam rationem, quia Christus una die integra, et duabus noctibus integris jacuit in sepulcro, quia Christus una vetustate quam suscepit, scilicet pœnæ, duas nostras vetustates consumpsit, scilicet culpæ et pœnæ. quæ per duas noctes significantur.

CAPUT CCXXXVII.

De qualitate Christi resurgentis.

Non solum autem Christus recuperavit humano generi quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc, ad quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc, at quod Adam merendo pervenire potuisset. Multo enim major fuit Christi efficacia ad merendum, quam hominis ante peccatum. Incurrit siquidem Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua mori non poterat, si non peccaret. Christus autem non solum necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non moriendi acquisivit : unde corpus Christi post resurrectionem factum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi hominis potens non mori, sed omnino non potens mori, quia in futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante mortem passibilis erat secundum passionem corporis, consequens est ut corpore impassibili facto, etiam anima impassibilis redderetur. Et quia jam impletum erat humanæ redemptionis mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis gloria in superiori animæ parte, ne fieret redundantia ad inferiores partes, et ad ipsum corpus, sed permetteretur unumquodque aut agere aut pati quod sibi proprium erat, consequens fuit ut jam per redundantiam gloriæ a superiori animæ parte totaliter corpus glorificaretur, et inferiores vires, et inde est quia ante passionem Christus esset comprehensor propter fruitionem animæ, et viator propter corporis passibilitatem, jam post resurrectionem viator non fuit, sed solum comprehensor.

CAPUT CCXXXVIII.

Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur.

Et quia ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit, ut ejus resurrectio argumentum nobis spei existeret ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis suadendam, ut ejus resurrectio, nec non et resurgentis qualitas congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solum testibus præordinatis a Deo scilicet discipulis, quos elegerat ad procurandum humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad gloriam comprehensoris, cujus cognitio non debetur omnibus, sed iis tantum qui se dignos efficiunt. Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis, et gloriam resurgentis : veritatem quidem resurrectionis, ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat resurrexit et quantum ad naturam, et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem, quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis præbuit, quibus dixit. *Luc. ult. : Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Manifestavit etiam exercendo actus qui naturæ humanæ conveniunt, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multoties loquens, et ambulans, qui sunt actus hominis viventis quamvis illa comestio necessitatis non fuerit. Non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiet deperditio, quam oporteat per cibum restaurari : unde et cibus a Christo assumptus non cessit in corporis ejus nutrimentum, sed fuit resolutum in præjacentem materiam. Verumtamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit. Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eundem qui mortuus fuerat per hoc, quod indicia suæ mortis eis in suo corpore demonstravit scilicet vulnerum cicatrices : unde dicit Thomæ. *Joan. xx : Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum,* et *Luc. ult. dixit Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum :* quamvis hoc etiam dispensationis fuerit, quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur : cor-

pori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas : licet etiam dici possit, quod in martyribus quædam indicia præcedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse idem suppositum et ex modo loquendi, et ex aliis consuetis operibus, ex quibus homines recognoscuntur : unde et discipuli recognoverunt eum in fractione panis, Luc. ult. Et ipse in Galilæa aperte se eis demonstravit, ubi cum eis erat solitus conversari : gloriam vero resurgentis manifestavit, dum januis clausis ad eos intravit. Joan. xx. et dum ab oculis eorum evanuit, Luc. ult. Hoc enim pertinet ad gloriam resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo glorioso quando vult, vel non apparere quando voluerit. Quia tamen resurrectionis finis difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis, quam gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectioni præjudicium attulisset, quia immensitas gloriæ opinionem exclusisset ejusdem naturæ. Hoc etiam non solum visibilibus signis, sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum, ut Scripturas intelligerent, et per scripturas Prophetarum se resurrecturum ostendit.

CAPUT CCXXXIX.

De duplici vita reparata in homine per Christum.

Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors, et duplex vita. Una quidem mors est corporis per separationem ab anima : alia per separationem a Deo. Christus autem in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit scilicet corporalem et spiritualem. Similiter autem per oppositum intelligitur duplex vita. Una quidem corporis ab anima, quæ dicitur vita naturæ : alia a Deo, quæ dicitur vita justitiæ, vel vita gratiæ, et hæc est per fidem, per quam Deus inhabitat in nobis, secundum illud Abacuch. ii : *Iustus autem meus in fide sua vivet*, et secundum hoc duplex est resurrectio. Una corporalis, qua anima iterato conjungitur corpori : alia spiritualis, qua iterum conjungitur Deo. Et hæc quidem secunda resurrectio locum in Christo non habuit, quia nunquam ejus anima fuit per pecca-

tum separata a Dco. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis scilicet corporalis et spiritualis nobis est causa. Considerandum tamen est, quod ut dicit Augustin. super Joan. Verbum Dei resuscitat animas, sed Verbum caro factum resuscitat corpora. Animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro est divinitatis ejus instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causæ principalis, utraque resurrectio nostra et corporalis, et spiritualis in corporalem Christi resurrectionem refertur ut in causam. Omnia enim quæ in Christi carne facta sunt nobis salutaria fuerunt virtute divinitatis unitæ : unde et Apost. resurrectionem Christi causam nostræ spiritualis resurrectionis ostendens, dicit, ad Rom. iv. quod *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram*. Quod autem Christi resurrectio nostræ corporalis resurrectionis sit causa ostendit. I. ad Corinth. v : *Si autem Christus prædicatur quod resurrexit, quomodo quidem dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* Pulchre aut in Apost. peccatorum remissionem Christi attribuit morti, justificationem vero nostram resurrectioni, ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquid justificatur, novam vitam adipiscitur, ita Christus resurgendo novitatem gloriæ consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri, et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter, et meritoria : Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostræ effectiva quidem instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria, tum quia Christus jam non erat viator, ut sibi mereri competeret : tum quia claritas resurrectionis fuit præmium passionis, ut per Apost. patet Philip. ii. Sic igitur manifestum est, quod Christus potest dici primogenitus resurgentium ex mortuis, non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum prædicta, sed etiam ordine causæ, quia resurrectio ejus est causa resurrectionis aliorum : et in ordine dignitatis, quia præ cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem resurrectionis Christi Symbolum fidei continet dicens : *Tertia die resurrexit a mortuis*.

CAPUT CCXL.

De duplici præmio humiliationis Christi, scilicet resurrectione, et ascensione.

Quia vero secundum Apostolum exaltatio Christi præmium fuit humiliationis ipsius, consequens fuit ut duplici ejus humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat : secundo quantum ad locum, corpore posito in sepulcro, et anima ad inferos descendente. Primæ igitur humiliationi respondet exaltatio resurrectionis, in qua a morte ad vitam rediit immortalem : secundæ humiliationi respondet exaltatio ascensionis : unde Apost. dicit Ephe. iv : *Qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes cælos*. Sicut autem de filio Dei dicitur quod est natus passus, et sepultus, et quia resurrexit, non tamen secundum naturam divinam, sed secundum humanam : ita et de Dei filio dicitur quod ascendit in cælum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam nunquam a cælo discessit semper ubique existens : unde ipse dicit. Joān. iii : *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, filius hominis qui est in cælo*. Per quod datur intelligi, quod sic de cælo descendisse dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in cælo semper permansit. Ex quo etiam considerandum est, quod solus Christus propria virtute cælos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui de cælo descenderat ratione suæ originis. Alii vero per seipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem ; ejus membra effecti. Et sicut ascendere in cælum convenit filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum, quod convenit ei secundum naturam divinam, scilicet quod sedeat ad dexteram patris. Non enim ibi cogitanda est dextera, vel sessio corporalis : sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi quod filius considet patri non in aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in ejus æqualitate existens. Potest tamen et hoc ipsum attribui filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus filium in ipso patre esse secundum essentiæ unitatem, cum quo habet unam sedem regni, id est, potestatem eandem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur, quem rex ad

dexteram suam ponit, merito filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate cœlestis regni exaltatus. Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi : unde Apost. ad Heb. i. dicit : *Ad quem autem angelorum dixit aliquando : Sede a dextris meis?* Hanc igitur Christi ascensionem confitemur a Symbolo dicentes : *Ascendit in cœlum, sedet ad Dexteram Dei patris.*

CAPUT CCXLI.

Quod Christus secundum naturam humanam judicabit.

Ex his quæ dicta sunt, manifeste colligitur, quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam a peccato et morte liberati sumus et justitiam, et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Hæc autem quæ prædiximus, scilicet passio, mors, et resurrectio, et etiam ascensio sunt in Christo secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quia secundum ea quæ in humana natura Christus vel passus est, vel fecit nos a malis tam spiritualibus, quam corporalibus liberando, ad spiritualia et æterna bona promovit. Est autem consequens, ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit judicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanæ salutis implevit, judex constituitur a Deo super homines, quos salvavit : unde dicitur Joan. v : *Potestatem dedit ei judicium facere* scilicet pater filio, *quia filius hominis est*, quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut judicem videant judicandi : Deum autem apud quem judicis auctoritas residet, in sua natura videre est præmium, quod per judicium redditur. Oportuit igitur quod Deus judex non in natura propria sed in natura assumpta ab hominibus videretur, qui judicandi sunt, tam bonis quam malis. Mali enim si Deum in natura divinitatis viderent, jam præmium reportarent, quo se reddiderunt indignos. Est etiam conveniens exaltationis præmium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit, ut sub homine iudice judicaretur injusto : unde ad hanc humiliationem exprimendam signanter in Symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur exaltationis præmium debebatur ei, ut ipse secundum humanam naturam judex a Deo omnium ho-

minum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Job xxxvi : *Causa tua quasi impii judicata est, causam judiciumque recipies*. Et quia potestas judiciaria ad Christi exaltationem pertinet, sicut et resurrectionis gloria, Christus in iudicio apparebit non in humilitate, quæ pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa ad præmium pertinente : unde dicitur in Evangelio, quod *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna, et majestate*. Visio autem claritatis ipsius, electis quidem qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus Esa. xxxiii, promittitur, Regem in decore videbunt : impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia judicantis gloria et potestas, damnationem timen- tibus, tristitiam et metum inducit : unde dicitur Isa. xxvi : *Videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret*, et quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen in eo indicia passionis non cum defectu, sed cum decore et gloria, ut ex his visis et electi recipiant gaudium, qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam, qui tantum beneficium contempserunt : unde dicitur Apoc. 1 : *Videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt, et plangent se super eum omnes tribus terræ*.

CAPUT CCXLII.

Quod ipse omne iudicium dedit filio suo, qui horam scit iudicii.

Et quia pater omne iudicium dedit filio, ut dicitur Joan. v, nunc autem humana vita justo Dei iudicio dispensatur : ipse enim est qui iudicat omnem carnem, ut Abraham dixit Gene. xviii ; non est dubitandum etiam hoc iudicium quo in mundo reguntur homines, ad Christi potestatem judiciariam pertinere : unde etiam ad ipsum introducuntur in Psal. cix verba patris dicentis : *Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Assidet enim a dextris Dei secundum humanam naturam, in quantum ab eo recipit judiciariam potestatem, quam quidem etiam nunc exercet antequam manifeste appareat, quia omnes inimici pedibus ejus subiecti sint : unde et ipse statim post resurrectionem dixit Matth. ult. : *Data est mihi omnis potestas in cælo, et in terra*. Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suæ retribuitur quantum ad animam secundum quod meruit. Iusti enim dissoluti cum Christo manent, ut Paulus deside-

ret. Peccatores autem mortui in inferno sepeliuntur. Non enim putandum est hanc discretionem ab-que Dei judicio fieri, aut hoc judicium ad Christi potestatem judicariam non pertinere, præsertim cum ipse discipulis suis dicat Joan. xiv : *Si abiero, et præparavero vobis locum, iterum veniam et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis* : quam quidem tolli nihil est aliud quam dissolvi, ut cum Christo e-se possimus, quia *quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino*, ut dicitur II. Corin. v. Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animæ, sed etiam in bonis corporis, iterato per resurrectionem ab anima resumendi, omnisque retributio requirit judicium oportet et aliud judicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quæ gesserunt non solum in anima. verum etiam in corpore. Et hoc etiam judicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria, et cœlos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostræ configurata corpori claritatis suæ, ut ea in cœlum transferat, quo ipse præcessit ascendens, et pandens iter ante nos, ut fuerat per Michæam prædictum. Resurrectio autem omnium hominum simul fiet in fine sæculi hujus, ut supra jam diximus : unde hoc judicium commune et finale judicium erit, ad quod faciendum Christus creditur secundo venturus cum gloria. Sed quia in Psal. xxxv. dicitur : *Judicia Domini abyssus multa*, et Apost. dicit ad Ro. ii : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus*, in singulis præmissorum judiciorum est aliquid profundum et incomprehensibile humanæ cognitioni. In primo enim Dei judicio, quo præsens vita hominum dispensatur, tempus quidem judicii manifestum est hominibus, sed retributionum ratio latet, præsertim, quia bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei judiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit, sed tempus manet occultum, quia et mortis suæ tempus homo ignorat secundum illud Ecclesiastes ix : *Nescit homo finem suum*, et finem hujus sæculi nemo scire potest. Non enim præscimus futura, nisi quorum compræhendamus causas. Causa autem finis mundi est Dei voluntas, quæ est nobis ignota : unde nec finis mundi ab aliqua creatura præsciri potest, sed a solo Deo, secundum illud Mat. xxiv : *De die autem illa et hora nemo scit neque angeli cælorum, nisi pater solus*. Sed quia in Marco legitur, *neque filius*, sumpserunt aliqui errandi materiam, dicentes filium patre minorem, quia ea ignorat quæ pater novit. Posset autem hoc evitari ut diceretur, quod filius hæc ignorat secundum

humanam naturam assumptam non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum patre, vel ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde concepta. Sed hoc inconveniens videretur, ut filius etiam secundum naturam assumptam, divinum ignoret iudicium, cum ejus anima, Evangelista testante, plena sit Dei gratia et veritate, ut supra dictum est. Nec etiam videtur habere rationem, ut cum Christus potestatem judicandi acceperit, quia filius hominis est, tempus sui iudicii secundum humanam naturam ignoret. Non enim omne iudicium pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtrahendum iudicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in scripturis, prout dicitur tunc Deus aliquid scire, quando illius rei notitiam præbet, sicut dixit ad Abraham Genes. xxii : *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, non quod tunc inciperet noscere, qui omnia ab æterno cognoscit, sed quia ejus devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et filius dicitur diem iudicii ignorare, quia notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit. Act. i : *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ pater posuit in sua potestate*. Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem filio hujus rei notitiam dedit per generationem æternam. Quidam tamen brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de filio adoptivo. Ideo autem voluit Dominus, tempus futuri iudicii esse occultum, ut homines sollicitè vigilarent, ne forte tempore iudicii imparati inveniantur. Propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscujusque esse ignotum. Talis enim in iudicio unusquisque comparebit, qualis hinc per mortem exierit : unde Dominus dixit Mat. xxiv : *Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturis sit*.

CAPUT CCXLIII.

Utrum omnes judicabuntur, an non.

Sic igitur secundum prædicta patet, quod Christus habet iudicariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim iudicium et in eos qui in præsentī sæculo vivunt, et in eos qui ex sæculo transeunt moriendo. In finali autem iudicio judicabit simul vivos et mortuos : sive per vivos intelligantur justī, qui per gratiam vivunt : per mortuos autem peccatores, qui a gratia exciderunt : sive per vivos intelligantur qui in adventu Domini vivi reperientur, per mortuos autem qui antea decesserunt : hoc autem non

est hic intelligendum, quod aliqui sic vivi judicentur. quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim Apostol. dicit I. Corint. xv : *Omnes quidem resurgemus*, et alia littera habet : *Omnes quidem dormiemus*, idest, moriemur, sive ut in aliquibus libris habetur : *Non omnes quidem dormiemus*, ut Hieronym. dicit in epistola ad Minerium de resurrectione carnis, quod prædictæ sententiæ firmitatem non tollit. Nam paulo ante præmiserat Apost. : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur*, et sic illud quod dicitur, *Non omnes dormiemus*, non potest referri ad mortem corporis, quæ in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur Ro. v; sed exponendum est de dormitione peccati, de qua dicitur Ephes. v : *Surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*. Distinguentur ergo qui in adventu Domini reperientur ab his qui ante decesserunt, non quia ipsi nunquam moriantur, sed quia in ipso raptu quo rapientur in nubibus obviam Christo in aera, morientur, et statim resurgent, ut Aug. dicit. Considerandum tamen est, quod ad iudicium tria concurrere videntur. Primo quidem, quod aliquis iudici præsentetur : secundo, quod ejus merita discutiantur : tertio, quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum iudicio Christi subduntur, quia ut dicitur. II ad Corinth. v : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine baptismo, vel cum baptismo decesserunt, ut gloss. dicit ibidem. Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes iudicabuntur nec boni, nec mali. Non enim est necessaria iudicii discussio, nisi bona malis permisceantur. Ubi vero est bonum absque commistione mali, vel malum absque commistione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt, qui totaliter bona temporalia contempserunt soli Deo vacantes, et his quæ sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc, quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhæretur, nulla videtur esse in his commistio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum dicatur persona I. Joan. i : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* : sed quia in eis sunt levia quædam peccata, quæ per fervorem charitatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur : unde hi in iudicio non iudicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes, rebus sæcularibus intendentes

utuntur eis non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhærentes, habent aliquid mali bono fidei et charitatis admistum secundum aliquam notabilem quantitatem ut non de facili apparere possit quid in eis prævaleat. unde tales judicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum. Similiter etiam ex parte malorum notandum est, quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud Heb. II: *Credere oportet accedentem ad Deum.* Qui ergo fidem non habet, nihil boni invenitur in eo, cujus ad mala perstitio faciat ejus dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione: qui vero fidem habeat, charitatem non habet, nec bona opera, habet quidem aliquid unde Deo conjungitur. Unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in Christo præponderet. utrum bonum, vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur: sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit. Quantum vero ad tertium, scilicet sententiæ prolationem, omnes judicabuntur, quia omnes ex ipsius sententiæ vel gloriam, vel pœnam reportabunt; unde dicitur II. Corin. v: *Ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum, sive malum.*

CAPUT CCXLIV.

Quod non erit examinatio in judicio, quia ignoret, et de modo, et loco.

Non est autem existimandum, quod discussio judicii erit necessaria, ut judex informetur, sicut contingit in humanis judiciis, cum omnia sint nuda et aperta oculis ejus, ut dicitur Hebr. iv. Sed ad hoc est necessaria prædicta discussio, ut unicuique innotescat de se ipso et de aliis, quomodo sint digni pœna, vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei justitia gaudeant, et mali contra seipsos irascantur. Nec est æstimandum, quod hujusmodi discussio meritorum verbo tenus fiat. Immensum enim tempus requiretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta, et facta, bona vel mala: unde Lactantius deceptus fuit, ut poneret diem judicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis judicium modo prædicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo virtute divina, ut statim unicuique occurrant bona, vel mala omnia quæcumque fecit, pro quibus est præmiandus, vel puniendus: et non solum unicuique

de seipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo in tantum bona excedunt, quia mala nullius videntur esse momenti, aut e converso, nulla esse concertatio videbitur bonorum ad mala secundum existimationem humanam, et propter hoc sine discussione præmiari, vel puniri dicuntur. In illo autem iudicio licet omnes Christo assistant, different tamen boni a malis non solum quantum ad causam meritoriam, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali qui, terrena diligentes, a Christo recesserunt, remanebunt in terra : boni vero qui Christo adhæserunt, obviam Christo occurrent in aera sublevati ut Christo conformentur, non solum configurati gloriæ claritatis ejus, sed in loco consociati, secundum illud Matth. xxiv : *Ubi cumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ, per quas significantur sancti*. Signanter autem loco corporis in Hebræo Joathan dicitur secundum Hieronymum, quod cadaver significat, ad commemorandum Christi passionem, per quam Christus et potestatem judicariam promeruit, et homines conformati passioni ejus ad societatem gloriæ ipsius assumuntur, secundum illud Apostoli : *Si compatimur, et conregnabimus*. II Tim. ii. Et inde est, quod circa locum dominicæ passionis creditur Christus ad iudicium descensurus, secundum illud Joel. iii. *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis ibi*, quæ subjacet monti Oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est, quia veniente Domino ad iudicium, signum crucis, et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud Matth. xiv : *Et tunc apparebit signum filii hominis in cælo*, ut impii videntes in quem confixerunt, doleant, et crucientur, et ii qui redempti sunt, gaudeant de gloriâ redemptoris. Et sicut Christus a dextris Dei sedere dicitur secundum humanam naturam, in quantum est ad bona potissima patris sublimatus : ita justi in iudicio a dextris ejus dicuntur insistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

CAPUT CCXLV.

Quod Sancti judicabunt.

Non solum autem Christus in illo judicabit, sed etiam alii, quorum quidam judicabunt sola comparatione scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud Matth. xii : *Viri Ninivitæ surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam*. Quidam vero judicabunt per sententiæ approbationem, et sic

omnes justi judicabunt, secundum illud Sap. iii. *Judicabunt sancti nationes*. Quidam vero judicabunt, quasi judiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Psal. cxlix : *Gladii ancipites in manibus eorum*. Hanc autem ultimam judiciariam potestatem Dominus Apostolis repromisit, Matt. xix. dicens : *Vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede majestatis suæ, sedebitis et vos super sedes duodecim judicantes duodecim tribus Israel*. Non est autem æstimandum, quod soli Judæi qui ad duodecim tribus Israel pertinent, per Apostolos judicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur, qui in fidem Patriarcharum sunt assumpti. Nam infideles non judicantur, sed jam judicati sunt. Similiter etiam non soli duodecim Apostoli, qui tunc erant, cum Christo judicabunt. Nam neque Judas judicabit : nec Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit judiciaria potestate, præsertim cum ipse dicat : *Nescitis, quia angelos judicabimus?* sed ad illos proprie hæc dignitas pertinet qui relictis omnibus Christum sunt secuti : hoc enim promissum est Petro quærenti. *Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te, quid ergo erit nobis?* unde Job. xxxvi : *Judicium pauperibus tribue*, et hoc rationabiliter : ut enim dictum est, discussio erit de actibus hominum, qui terrenis rebus bene, vel male sunt usi. Requiritur autem ad rectitudinem judicii, ut animus judicis, sit liber ab iis, de quibus habet judicare, et ideo per hoc, quia aliqui habent animum suum a rebus terrenis totaliter abstractum, dignitatem judiciar iam merentur. Facit etiam ad meritum hujus dignitatis præceptorum divinorum annuntiatio : unde Mat. xxv, Christus cum angelis ad judicandum dicitur esse venturus, per quos prædicatores intelliguntur, ut Aug. in lib. de pœnitentia dicit. Decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum præceptorum, qui præcepta vilæ annuntiaverunt : judicabunt autem prædicti in quantum cooperabuntur ad hoc, quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis tam sui, quam aliorum eo modo, quo superiores angeli inferiores, vel etiam homines illuminare dicuntur. Hanc igitur judiciariam potestatem confitemur in Christo in Symbol. Apostol. dicentes : *Inde venturus est judicare vivos et mortuos*.

CAPUT CCXLVI.

Quomodo distinguantur articuli de prædictis.

His igitur consideratis, quæ pertinent ad fidei Christianæ veritatem, sciendum est quia omnia præmissa ad certos articulos reducuntur. Secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de iis, quæ sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet, esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad divinitatis unitatem. Quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic præesse immediate omnibus, vel singulariter sic colendum, subjacet fidei : de tribus autem personis ponuntur tres articuli. De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis, quæ pertinet ad naturam : justificationis, quæ pertinet ad gratiam : remunerationis, quæ pertinet ad gloriam : ponuntur tres alii, et sic de divinitate in universo ponuntur septem articuli. Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione. Secundus de nativitate, quæ habet specialem difficultatem propter exitum a clauso Virginis utero. Tertius, de morte, et passione, et sepultura. Quartus, de descensu ad inferos. Quintus, de resurrectione. Sextus de ascensione. Septimus, de adventu ad iudicium, et sic in universo sunt quatuordecim articuli. Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi pater quin credatur et filius, et amor nectens utrumque, qui est Spiritus Sanctus : sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis, et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate, et alius de Trinitate, quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de justificatione. Tertius vero de communi resurrectione, quartus de remuneratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem, et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Sic igitur in universo, secundum istam computationem, sunt duodecim articuli : et hæc de fide sufficiant.

SECUNDA PARS

DE SPE

CAPUT I.

In quo ostenditur, quod ad perfectionem Christianæ vitæ necessaria est virtus spei.

Quia secundum principis Apostolorum sententiam admonemur ut non solum rationem addamus de fide, sed etiam de ea quæ in nobis est spe, post præmissa, in quibus fidei Christianæ sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de iis quæ ad spem pertinent, compendiosam tibi expositionem faciamus. Est autem considerandum, quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita ejus desiderium quietatur : sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit. Fides enim imperfecta est cognitio : ea enim creduntur, quæ non videntur, unde Apos. eam vocat *argumentum non apparentium*, ad Hebr. II. Habita igitur fide, adhuc remanet animæ motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit, et assequendum ea, per quæ ad veritatem hujusmodi poterit introduci. Sed quia inter cætera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quæ naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per ejus auxilium consequatur : unde post fidem ad perfectionem Christianæ vitæ spes necessaria est, sicut supra jam diximus.

CAPUT II.

Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant, quæ a Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum, et ad hominem.

Quia vero secundum divinæ providentiæ ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suæ naturæ, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quæ sperat a Deo secundum humanæ conditionis tenorem.

Habet enim hoc humana conditio, ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo, præsertim superiori, quod per se sperat adipisci : et ideo indicta est hominibus oratio, per quam homines a Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant. Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo. Imponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis, et necessitas exprimat. Secundo, ut deprecati animus ad concedendum flectatur : sed hæc in oratione quæ ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras, aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor : unde et Ps. xxxvii. dicit ei : *Domine, ante te omne desiderium meum*. Et in Evangelio dicitur Matt. vi : *Sic pater vester, quia his omnibus indigetis*. Nec etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum quod prius noluerat, quia ut dicitur Numer : xxiii : *Non est Deus quasi homo ut mentitur, nec ut filius hominis ut mutetur*. Nec pœnitudine flectitur, ut dicitur I. Reg. xv. Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere : per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur. Est autem et alia differentia consideranda orationis, quæ ad Deum, et ad hominem, fit. Nam ad orationem quæ fit ad hominem, præexigitur familiaritas ; per quam sibi deprecandi aditus pateat : sed ipsa oratio quæ ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit, dum meus nostra elevatur ad ipsum, et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans, et sic familiaris affectus orando aditum sibi parat, ut iterum fiducialis oret. Unde dicitur in Psal. lxxxvii : *Ego clamavi*, scilicet fiducialiter orando, *quoniam exaudisti me Deus*, quasi per primam orationem in familiaritatem receptus, secundo, fiducialius clamet : et propter hoc in oratione divina assiduitas, vel petitionum frequentia non est importuna, sed reputatur Deo accepta. *Oportet enim semper orare, et non deficere*, ut dicitur Luc. xviii. Unde et Dominus ad petendum invitat dicens Matth. vii. *Petite, et dabitur vobis : pulsate, et aperietur vobis*. In oratione vero quæ ad hominem fit petitionum assiduitas redditur importuna.

CAPUT III.

Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo.

Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, oportunum fuit ut salvator noster sicut actor et consummator nobis factus est fidei, reservando cœlestia sacramenta : ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret, nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit, nisi de quo sperat, et ea ipse petit quæ sperat. Si igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quæ petenda esse demonstrat. Sic igitur prosequentes ea quæ in oratione dominica continentur, demonstrabimus quidquid ad spem Christianorum pertinere potest, scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quæ ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud. Psal. LXI : *Sperate in eo*, scilicet Deo, *omnis congregatio populi, effundite coram illo*, scilicet orando, *corda vestra*.

CAPUT IV.

Causa quare, quæ speramus debemus ad ipso Deo orando petere.

Causa autem quare in eo sperandum est, hæc præcipua est, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam : nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum perducere, ut ei non desint per quæ possit pervenire ad finem, et inde est quia in his quæ a naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quæ sunt ad consistentiam sui esse, et ad perficiendum operationem, quæ pertingat ad finem, nisi forte hoc impediatur per defectum agentis, qui sit insufficiens ad hæc exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui, quæ sunt necessaria ad finem intentum, sed etiam opere jam perfecto disponit de usu ipsius, qui est operis finis ; sicut faber non

solum cultellum fabricat. sed etiam disponit de incisione ipsius. Homo autem a Deo est productus ut artificiatum ab artifice. Unde dicitur Isa. LXIV : *Et nunc Domine factor noster es tu, nos vero lutum* : et ideo sicut vas fictile si sensum haberet. sperare de figulo posset ut bene disponderetur, ita etiam homo debet habere spem Deo, ut recte gubernetur ab eo, unde dicitur Jere. XIX : *Sicut lutum in manu figuli, sic vos domus Israel in manu mea.* Hæc aitem fiducia, quam homo habet de Deo. debet esse certissima. Dictum enim est, quod agens a recta sui operis dispositione non recedit, nisi propter aliquem ejus defectum : in Deo autem nullus defectus cadere potest, neque ignorantia, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut dicitur Heb. IV. neque impotentia, quia *non est abbreviata manus ejus ut salvare non possit*, ut dicitur Esa. LIX, neque iterum defectus bonæ voluntatis, quia *bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum*, ut dicitur Thren. III. Et ideo spes qua aliquis de Deo confidit, sperantem non confundit, ut dicitur Rom. V. Est autem considerandum ulterius, quod et si respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quæ scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitæ, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent ut boni et mali discretionem habentes : unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suæ naturæ, quod competit cæteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo, et operando bonum, aliquid promereantur ab ipso. Unde in Psal. LXXXV, dicitur : *Homines et jumenta salvabis*, in quantum scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quæ pertinent ad subsidium vitæ : sed postea subdit : *Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*, quasi speciali quadam cura protecti ab ipso. Ulterius autem considerare oportet, quod perfectione quacunque accedente, superadditur facultas aliquid faciendi, vel adipiscendi, sicut aer illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet. Homini autem supra animæ naturam additur perfectio gratiæ, per quam efficitur *divinæ consors naturæ*, ut dicitur II. Pet. I. Unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Joan. I : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* ; Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secun-

dum illud Rom. viii : *Si filii, et hæredes*. Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quamdam altio rem spem de Deo habere, hæreditatis scilicet æternæ consequendæ, secundum illud i. Pet. i : *Regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis in hæreditatem incorruptibilem, et incontaminatam, et immarcessibilem conservatam in cœlis*. Et quia per spiritum adoptionis, quem accepimus, clamamus *abba Pater*, ut dicitur Rom. viii, ideo Dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a patris invocatione inchoavit dicens, *pater*. Similiter etiam ex hoc quod dicitur *pater*, præparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quæ Deo dissimilem reddunt, et his insisto ndo quæ nos Deo assimilant : unde dicitur Jerem. iii . *Patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis*. Si ergo ut Gregorius Nyssenus dicit, ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus, quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilitatis genitorem.

CAPUT V.

Quod Deus, a quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante: Pater noster, et non meus

Inter alia vero præcipue qui se Dei filium recognoscit, debet in charitate Dominum imitari, secundum illud Eph. v : *Estate imitatores Dei sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione*. Dei autem dilectio non privata est, sed communis ad omnes : diligit enim omnia quæ sunt, ut dicitur Sap. xi, et specialiter homines, secundum illud Deut. xxxiii : *Dilexit populos*. Et ideo ut Cyprianus dicit, publica est nobis et communis oratio, et quando oramus non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Pro se igitur orare, ut Chrysostomus dicit, necessitas cogit, pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Et ideo non dicimus, *pater meus*, sed *pater noster*. Simul etiam considerandum est, quia et si spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ad invicem tamen juvamus, ut facilius obtineamus quod petimus : unde dicitur ii. Cor. i : *Eripiet nos adjuvantibus et vobis in oratione pro nobis* : unde et Jac. v. dicitur : *Orate*

pro invicem ut salvemini. Ut enim dicit Ambr. multi minimi dum congregantur, et unanimes fiunt, fiunt magni, et multorum preces impossibile est ut non impetrent, secundum illud Matt. xviii : *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui in cœlis est.* Et ideo non singulariter orationem porrigimus, sed quasi ex unanimi consensu dicimus, *Pater noster.* Considerandum est etiam, quia spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud Rom. v : *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Per ipsum enim qui est unigenitus Dei filius naturalis, efficimur filii adoptivi, quia ut dicitur Gal. iv : *Misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Tali igitur tenore Deum patrem profiteri debemus, ut privilegio unigeniti non derogetur : unde Aug. dicit : « Noli tibi aliquid specialiter vindicare. Solius Christi specialiter est pater, nobis omnibus in communi pater est, quia illum solum genuit, nos creavit, et ideo dicitur, *Pater noster* ».

CAPUT VI.

Ubi ostenditur Dei patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum per hoc, quod dicitur : Qui es in cœlis.

Solet autem contingere spei defectus propter impotentiam ejus, a quo auxilium esset sperandum. Non enim sufficit ad spei fiduciam, quod ille cui spes innitur, voluntatem habeat adjuvandi, nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinæ promptitudinem ad juvandum exprimimus, patrem eum profitendo, sed ne de excellentia potestatis ejus dubitetur, subditur : *Qui es in cœlis.* Non enim esse in cœlis dicitur sicut a cœlis contentus, sed sicut cœlos sua virtute comprehendens, secundum illud Eccle. xxiv. *Gyrum cœli circumiri sola* : quinimmo super totam cœlorum magnitudinem virtus ejus elevata est, secundum illud Psalm. viii : *Elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus.* Et ideo ad spei fiduciam confirmandam virtutem ejus profitemur, quæ cœlos sustinet, et transcendit. Per hoc etiam impedimentum quoddam orationis excluditur. Sunt enim aliqui qui res humanas fatali necessitati siderum subdunt, contra illud quod dicitur, Jerem. x : *A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent.* Secundum autem hunc

errorem tollitur orationis fructus : nam si necessitati siderum vita nostra subijcitur, non potest circa hoc aliquid immutari. Frustra igitur orando peteremus, vel aliqua bona consequi, vel liberari a malis. Ut igitur nec hoc orantium fiduciæ obsit, dicimus, *Qui es in cælis*, id est, tamquam motor et moderator eorum. Et sic per virtutem cœlestium corporum auxilium quod a Deo speramus, impediri non potest. Sed etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum, oportet ut ea petat homo, quæ dignum est spectare a Deo. Dicitur enim quibusdam, Jacob. iv : *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis*. Illa enim male petuntur; quæ terrena sapientia suggerit, non cœlestis. Et ideo Chrysostomus dicit : « Cum dicimus : *Qui es in cælis*, non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus affigitur ». Est autem et aliud orationis, sive fiduciæ impedimentum, quod orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam a divina providentia esse remotam, secundum quod ex persona impiorum dicitur Job. xxii : *Nubes latibulum ejus, nec nostra considerat, et circa cardines cœli perambulat*. Et Ezech. viii : *Non videt Dominus nos : derelinquit Dominus terram*. Contrarium autem Apost. Paulus Atheniensibus prædicans ostendit, dicens : *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus*, quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, secundum illud Sap. xiv : *Tua autem, pater, providentia ab initio cuncta gubernat*, tantum quod nec ejus providentiæ minima animalia subtrahuntur, secundum illud Matth. x : *Nonne duo passeresset assidue veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro? Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt*. In tantum tamen excellentiori modo sub cura divina homines ponuntur, ut horum comparatione dicat Apost. : *Non est cura Deo de bobus*, non quod omnino eorum curam non habeat, sed quia nec sic eorum curam habet ut hominum, quos punit, aut remunerat pro bonis, aut malis, et eos ad æternitatem præordinat : unde et post præmissa verba Dominus subdit. : *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, tanquam totum quod est hominis, sit in resurrectione reparandum, et ex hoc omnis diffidentia a nobis debet excludi : unde et ibidem subdit : *Nolite ergo timere. Multis passeribus pluris estis vos*. Et propter hoc, ut supra dictum est, in Psal. xxxv, dicitur : *Filii hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt* : et quamvis propter specialem curam omnibus homi-

nibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis, qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Jacob, iv : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*; unde in Psal. cxliv, dicitur : *Prope Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum, in veritate*. Nec solum eis appropinquat, sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Jere. xiv : *Tu in nobis es Domine*. Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur : *Qui es in cœlis*, id est, in sanctis, ut Aug. exponit. Tantum enim ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter justos et peccatores, quantum corporaliter inter cœlum et terram. Hujus rei significandæ gratia orantes ad Orientem convertimur, unde cœlum surgit. Ex quo etiam spes sanctis augetur, et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo, qui eos per Christum cœlos fecit, secundum illud Isa. li : *Ut plantes cœlos, et fundes terram*. Qui enim eos cœlos fecit, bona eis cœlestia non negabit.

CAPUT VII.

Qualia sunt, quæ sunt a Deo speranda, et de ratione spei

His præmissis, ex quibus homines spem de Deo concipiunt, oportet considerare quæ sunt ea quæ a Deo sperare debemus. Ubi considerandum est, quia spes desiderium præsupponit : unde ad hoc quia aliquid sit sperandum, primo requiritur quid sit desideratum. Quæ enim non desiderantur, sperari non dicuntur, sed timeri, vel etiam despici. Secundo oportet quia id quod speratur possibile esse æstimetur ad consequendum, et hæc spes supra desiderium addit. Potest enim homo desiderare etiam ea quæ non æstimat se posse adipisci, sed horum spes esse non potest. Tertio, requiritur, quia id quod sperandum est, sit aliquid arduum. Nam ea quæ parva sunt, magis despiciamus, quam speremus : vel si ea speramus, quasi in promptu ea habentes, non videmur ea sperare quasi futura, sed habere quasi præsentia. Ulterius autem considerandum est, quod arduorum quæ quis se sperat adepturum, quædam aliquis se sperat adipisci per alium, quædam vero per se ipsum : inter quæ hoc differre videtur, quod ad ea obtinenda quæ per se homo consequi sperat, conatum propriæ virtutis adhibet : ad ea vero obtinenda quæ se ab alio consequi sperat, interponit petitionem : et si quidem ab homine illud se adipisci

sperat, vocatur simplex petitio : si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quæ ut Damasc. dicit, est petitio decentium a Deo. Non autem ad vitutem spei pertinet spes, quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo ; unde dicitur, Jere. xvii : *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum* : et post subditur : *Benedictus homo qui considit in Domino, et erit Dominus fiducia ejus*. Sic igitur ea quæ Dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse consideranda possibilis, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur.

CAPUT VIII.

De petitione, in qua docemur desiderare, quod cognitio Dei quæ est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile.

Oportet igitur considerare desiderii ordinem ex charitate procedentem, ut secundum hoc etiam sperandorum et petendorum a Deo ordo accipi possit. Habet autem hoc ordo charitatis, ut Deus super omnia diligatur. Et ideo primum desiderium nostrum movet charitas ad ea quæ sunt Dei : sed cum desiderium sit boni futuri, Deo autem secundum quod in se consideratur, nihil in futurum adveniat, sed æternaliter eodem modo se habeat : nostrum non potest ferri ad ea quæ Dei sunt prout in seipsis considerantur, ut scilicet Deus aliqua bona obtineat quæ non habet. Sic autem ad ipsa fertur nostra dilectio, ut ea tanquam existentia amemus. Potest tamen hoc desiderari de Deo, ut in opinione et reverentia omnium magnificetur, qui in seipso semper magnus existit : hoc autem non est tanquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in Psal. lxxxviii, dicitur : *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum ?* Esset quoque inane naturæ desiderium, quo omnes naturaliter desiderant, aliquid cognoscere de divinis : unde nullus est, qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Job. xxxvi : *Omnes homines vident eum*. Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud Job. xxxvi : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram* : unde cognitio divinæ magnitudinis et bonita-

tis hominibus provenire non potest, nisi per gratiam revelationis divinæ, secundum illud Matth. xi : *Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare* : unde Aug. super Joan. dicit : « Deum nullus cognoscit, si non se indicat ipse qui novit. » Indicat se quippe Deus aliququaliter hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc, quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiæ ipsius aliququaliter relucet vestigia, secundum illud Ro. i : *Quod notum est Dei*, id est, quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, manifestum est illis, scilicet gentilibus hominibus. Deus enim illis revelavit, scilicet per lumen rationis. et per creaturas quas condidit ; unde subdit : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas*. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecta ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repræsentatione, quia virtus causæ in infinitum excedit effectum : unde dicitur Job. xi : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies*, et Job. xxxvi, postquam dixit : *Omnes homines vident eum*, subdit : *Unusquisque intuetur procul*. Ex hujus autem cognitionis imperfectione consecutum est, ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent in tantum quod sicut Apost. dicit Ro. i : *Quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium*. Et ideo ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expressius notitiam suam hominibus dedit in veteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei revocantur, secundum illud Deuteronom. vi : *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est*. Sed hæc de Deo cognitio erat figurarum obscuritatibus implicita, et infra unius judaicæ gentis terminos clausa, secundum illud Psalm. lxxv : *Notus in Judæa Deus, in Israel magnum nomen ejus* ; ut ergo toti humano generi vera Dei cognitio proveniret, verbum suæ virtutis unigenitum Deus pater misit in mundum, ut per eum totus mundus ad veram cognitionem divini nominis perveniret : et hoc quidem ipse Dominus facere inchoavit in suis discipulis, secundum illud Joan. xvii : *Manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo*. Nec in hoc terminabatur ejus intentio, ut illi soli dei-

tatis haberent notitiam, sed ut per eos divulgaretur in mundum universum, unde postea subdit : *Ut mundus credat, quia tu me misisti.* Quod quidem per Apostolos, et successores eorum continue agit, dum ad Dei notitiam per eos homines adducuntur quousque per totum mundum nomen Dei sanctum et celebre habeatur, sicut prædictum est, Malach. 1 : *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.* Ut igitur id quod inchoatum est ad consummationem perveniat, petimus dicentes : *Sanctificetur nomen tuum.* « Quod ut Aug. dicit, non sic petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab omnibus, id est, ita innotescat Deus, ut non aestimetur aliquid sanctius. Inter alia vero indicia, quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus, evidentissimum signum est sanctitas hominum, qui ex divina inhabitatione sanctificantur. Ut enim Gregorius Nyssenus dicit : « Quis est tam bestialis, qui videns in credentibus vitam puram, non glorificet nomen invocatum in tali vita ? » secundum illud quod Apost. dicit in I Corin. xiv : *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus,* et postea subdit : *Et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians quia vere Deus in vobis sit.* Et ideo sicut Chrysostomus dicit, in hoc quia dicit : *Sanctificetur nomen tuum,* rogare etiam jubet orantem per nostram glorificari vitam, ac si dicat : Ita fac nos vivere, ut nos te et universi glorificent. Sic autem per nos Deus sanctificatur in mentibus aliorum, in quantum nos sanctificamur per ipsum : unde dicendo : *Sanctificetur nomen tuum,* optamus, sicut dicit Cyprianus, ut nomen ejus sanctificetur in nobis, quia enim Christus dicit : *Sancti estote, quia ego sanctus sum,* id petimus, ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse cœpi-
mus, perseveremus. Quotidie etiam deprecamur ut sanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus. Ideo autem hæc petitio primo ponitur, quia sicut Chrys. dicit : « Digna est Deum deprecantis oratio nihil ante patris gloriam petere, sed omnia laudi ejus postponere. »

CAPUT IX.

Secunda petitio, ut participes gloriæ nos faciat.

Post desiderium autem et petitionem divinæ gloriæ consequens est ut homo appetat. et requirat particeps gloriæ divinæ fieri. Et

ideo secunda petitio ponitur : *Adveniat regnum tuum*. Circa quam sicut et in præmissa petitione oportet primo considerare, quod regnum Dei convenienter desideretur. Secundo vero quod ad id adipiscendum homo possit pervenire. Tertio vero quod ad aliud pertingere non possit propria virtute, sed solo auxilio divinæ gratiæ. Et sic quarto considerandum est, quomodo regnum Dei advenire petamus. Est igitur circa primum considerandum, quod unicuique rei naturaliter appetibile est proprium bonum : unde et bonum convenienter definiunt esse quod appetunt. Proprium autem bonum uniuscujusque rei est id quo res illa perficitur. Dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit. In tantum vero a bonitate caret, in quantum propria perfectione caret, unde consequens est ut unaquæque res suam perfectionem appetat, unde et homo naturaliter appetit perfici : et cum multi sint gradus perfectionis humanæ, illud præcipue et principaliter in ejus appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam ejus perfectionem spectat : hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit, consequens est quod quandiu aliquid desideratum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam. Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum. Uno modo, quando id quod desideratur, propter aliquid aliud quæritur : unde oportet quod eo obtento adhuc desiderium non quiescat, sed feratur in aliud. Alio modo, quando non sufficit ad obtinendum id quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturæ, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse ut non quærat propter aliud, et sufficiat homini : hoc autem bonum communiter felicitas nominatur, in quantum est bonum hominis principale. Per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam beatitudo in quantum excellentiam quamdam designat. Potest et pax vocari, in quantum appetitum quietat. Nam quies appetitus pax interior esse videtur : unde in Psal. cXLVII, dicitur : *Qui posuit fines tuos pacem*. Sic igitur apparet, quod in corporalibus bonis, hominis felicitas, vel beatitudo esse non potest. Primo quidem, quia non sunt propter se quæsitæ, sed naturaliter propter aliud desiderantur : conveniunt enim homini ratione sui corporis. Corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem, tum

quia corpus est instrumentum animæ moventis; omne autem instrumentum est propter artem quæ utitur eo : tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam. Forma autem est finis materiæ, sicut et actus potentiæ. Ex quo consequens est, ut neque in divitiis, neque in honoribus, neque in sanitate, aut pulchritudine, neque in rebus aliquibus hujusmodi ultima hominis felicitas consistat. Secundo, quia impossibile est ut corporalia bona sufficiant homini, quod multipliciter apparet. Uno quidem modo, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex, desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quæ bona corporalia non attingunt. Alio modo, quia bona corporalia tanquam infima in rerum ordine, non collectam, sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta, delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis : unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire. Sed neque in multis eorum, quantumcumque multiplicentur, qui deficiunt ab infinitate universalis boni : unde dicitur in Eccles. v. 9 quod *avarus non implebitur pecunia*. Tertio, quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque loco, neque tempore circumscribitur, consequens est quia appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur, unde naturale est homini, ut perpetuam stabilitatem desideret, quæ quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quæ sunt corruptioni et multiplici subjecta variationi : unde conveniens est quia in corporalibus bonis appetitus humanus non inveniat sufficientiam quam requirit : sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivæ corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, quæ circa corporalia operantur, consequens est quia neque in operationibus sensitivæ partis ultima hominis felicitas consistat, puta, in quibuscunque delectationibus carnis. Habet etiam intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculativum intellectum, et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens sit, quod nec in propria ipsa operatione intellectus speculativi, vel practici, quæ corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas et perfectio possit poni. Similiter etiam in op-

ratione intellectus humani, qua in seipsam anima reflectitur, duplici ratione. Primo quidem, quia anima secundum se considerata non est beata : alioquin non oportet eam operari propter beatitudinem acquirendam. Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo quia sibi intendit. Secundo, quia felicitas est ultima perfectio hominis, ut supra dictum est. Cum autem perfectio animæ in propria operatione ejus consistat, consequens est ut ultima perfectio ejus attendatur secundum optimam ejus operationem, quæ quidem est secundum optimum objectum : nam operationes secundum objecta specificantur. Non autem anima est optimum in quod sua operatio tendere potest. Intelligit enim aliquid esse melius se : unde impossibile est quia ultima beatitudo hominis consistat in operatione, qua sibi intendit, vel quibuscumque aliis superioribus substantiis, dummodo eis sit aliquid melius, in quod humanæ animæ operatio tendere possit. Tendit autem operatio hominis in quodcumque bonum, quia universale bonum est quod homo desiderat, cum per intellectum universale bonum apprehendat : unde ad quemcumque gradum se porrigit bonum, aliquantulum extenditur operatio intellectus humani, et per consequens voluntatis. Bonum autem summe invenitur in Deo, qui per essentiam suam bonus est, et omnis bonitatis principium : unde consequens est ut ultima hominis perfectio, et finale bonum ipsius sit in hoc quod Deo inhæret, secundum illud Psal. LXXII : *Mihi adhærere Deo bonum est*. Hoc etiam manifeste apparet si quis ad cæterarum rerum participationem inspiciat. Omnem enim singulares homines hujus prædicationis recipiunt veritatem per hoc, quia ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo, quia similitudinem participet alterius hominis, sed ex eo solo quia participat essentiam speciei, ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium. Beatitudo autem, sive felicitas nihil est aliud quam bonum perfectum. Oportet igitur per solam participationem divinæ beatitudinis, quæ est essentialis bonitas hominis, omnes beatitudinis participes esse beatos, quamvis unus per alium ad tendendum ad beatitudinem adjuvetur. Unde Aug. dicit in libro de vera religione, quod neque nos videndo angelos beati sumus, sed videndo veritatem qua ipsos diligimus, et his congratulamur. Contingit autem humanam mentem ferri in Deum dupliciter. Uno modo, per se : alio modo, per aliud. Per se quidem, puta, cum scilicet in seipso videtur, et

per ipsum amatur. Per aliud autem, cum ex creaturis ipsius animus elevatur in Deum secundum illud Roman. I : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Non est autem possibile ut perfecta beatitudo consistat in hoc, quod aliquis per aliud in Deum tendit. Primo quidem, quia cum beatitudo significet omnium humanorum actuum finem, non potest vera beatitudo et perfecta consistere in eo quod habet rationem non quidem termini, sed magis mutationis in finem. Quod autem Deus per aliud agnoscatur et ametur, quodam humanæ mentis metu agitur, in quantum per unum in aliud devenitur. Non est ergo in hoc vera et perfecta beatitudo. Secundo, quia si in hoc quod mens humana Deo inhæreat, ejus beatitudo consistat, consequens est ut perfecta beatitudo perfectam inhæSIONem ad Deum requirat. Non autem est possibile ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhæreat, neque per cognitionem, neque per amorem. Quælibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repræsentatione divinæ essentiæ. Sicut ergo non est possibile, ut per formam inferioris ordinis cognoscantur ea quæ sunt superioris ordinis, puta, per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus cœleste : ita multo minus possibile est ut per aliquam formam creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas negative percipimus, puta, quod non sunt gravia, neque levia, et per corporum considerationem negative de angelis concipimus, quia sunt immateriales, vel incorporei : ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est. Similiter etiam quæcumque creaturæ bonitas quoddam minimum est respectu bonitatis divinæ, quæ est bonitas infinita : unde bonitates in rebus provenientes a Deo, quæ sunt Dei beneficia, non sublevant mentem usque ad perfectum Dei amorem. Non est igitur possibile, quod vera et perfecta beatitudo consistat in hoc quia mens Deo per aliud inhæreat. Tertio, quia secundum rectum ordinem minus nota per ea quæ sunt magis nota cognoscuntur ; et similiter ea quæ sunt magis bona amantur. Quia igitur Deus est prima veritas, summa bonitas, secundum se summe cognoscibilis et amabilis est, hoc naturalis ordo habet, ut omnia cognoscantur, amentur per ipsum. Si igitur oportet alicujus mentem in Dei cognitionem et amorem per creaturas perducere, hoc ex ejus imperfectione contingit. Nondum ergo consecutus est perfectam beatitudinem, quæ omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo

quod perfecta beatitudo sit in hoc, quod mens Deo per se inhæreat cognoscendo et amando. Et quia regis est subditos disponere et gubernare, illud in homine regere dicitur, secundum quod cætera disponuntur. Unde Apostolus monet Rom. vi : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore*. Quia igitur ad perfectam beatitudinem requiritur, ut ipse Deus per se cognoscatur et ametur, ut per eum animus feratur ad alta, vere et perfecte in bonis Deus regnat. Unde dicitur Isa. XLIX : *Miserator eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos* : scilicet per ipsum in quibuscunque potissimis bonis reficientur. Est enim considerandum, quia cum intellectus per aliquam speciem, seu formam intelligat omne quod novit, sicut etiam visus exterior per formam lapidis lapidem videt, non est possibile, quod intellectus Deum in sua essentia videat per aliquam creatam speciem, seu formam quasi divinam essentiam repræsentantem. Videmus enim quod per speciem inferioris ordinis rerum non potest representari res superioris quantum ad suam essentiam : unde sit quod per nullam speciem corporalem potest intelligi spiritualis substantia quantum ad suam essentiam. Cum igitur Deus supergrediatur totum creaturæ ordinem, multo magis quam spiritualis substantia excedat ordinem corporalium rerum, impossibile est quod per aliquam speciem corporalem Deus secundum suam essentiam videatur. Hoc etiam manifeste apparet, si quis consideret quid sit rem aliquam per suam essentiam videre. Non enim essentiam hominis videt, qui aliquid eorum quæ essentialiter homini conveniunt, apprehendit, sicut nec cognoscit essentiam hominis qui cognoscit animal absque rationali. Quidquid autem de Deo dicitur, essentialiter convenit ei. Non est autem possibile, quod una creata species repræsentet Deum quantum ad omnia quæ de Deo dicuntur. Nam in intellectu creato alia est species, per quam apprehendit vitam, et sapientiam, et justitiam, et omnia alia hujusmodi quæ sunt Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus informetur aliqua una specie sic repræsentante, divinam essentiam, quod Deus in ea per suam essentiam possit videri. Si autem per multas, deficiet unitas, quæ idem est quod Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per suam essentiam aliqua una specie creata, vel etiam pluribus. Relinquitur ergo quod oportet ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato, quia ipsa divina essentia per se ipsam, non per aliam speciem videatur, et hoc per

quamdam unionem intellectus creati ad Deum. Unde Dionysius dicit, primo cap. de divinis nominibus, quod quando beatissimum consequemur finem Dei apparitione, adimpleti erimus per quamdam superintellectualem cognitionem ad Deum. Est autem hoc singulare divinæ essentiæ, ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est ejus esse, quod nulli alii formæ competit. Unde oportet quod omnis forma, quæ per se existens non potest esse informativa intellectus, puta, substantia angeli, cognosci debeat ab intellectu alterius, oportet quod hoc fiat per aliquam ejus similitudinem intellectum informantem, quod non requiritur in divina essentia quæ est suum esse. Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Oportet igitur intelligens et intellectum esse quodammodo unum : et ideo Deo regnante in sanctis, et ipsi etiam cum Deo conregnabunt. Et ideo ex eorum persona dicitur Apoc. v : *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.* Dicitur enim hoc regnum, quo Deus regnat in sanctis, et sancti cum Deo, regnum cœlorum, secundum illud Matth. iv : *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum*, eo modo loquendi quo esse in cœlo Deo attribuitur, non quia corporalibus cœlis contineatur, sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem aliam creaturam corpoream, secundum illud Psal. cxii : *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus.* Sic igitur et beatitudo sanctorum regnum cœlorum dicitur, non quia eorum remuneratio sit in corporalibus cœlis, sed in contemplatione super cœlestis naturæ : unde et de angelis dicitur Matth. xviii : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem patris mei qui in cœlis est.* Unde et Aug. in lib. de sermone Domini in monte, dicit exponens illud quod dicitur Matth. v : *Mercēs vestra copiosa est in cœlis.* Non hic cœlos dici puto superiores partes hujus visibilis mundi. Non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est : sed in cœlis dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna justitia. Dicitur etiam et hoc finale bonum, quod in Deo consistit, vita æterna, eo modo loquendi, quo actio animæ vivificantis dicitur vita : unde tot modi vitæ distinguuntur, quot sunt genera animæ actionum, inter quas suprema est operatio intellectus, et secundum Philosophum, actio intellectus est vita. Et quia actus ex objecto speciem accipit, inde est quia visio divinitatis vita æterna nominatur secundum illud Joan. xvii : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*

solum Deum verum. Hoc etiam finale bonum comprehensio nominatur, secundum illud Philip. iii : *Sequor autem si quo modo comprehendam* : quod quidem non dicitur eo modo loquendi, quæ comprehensio inclusionem importat. Quod enim ab alio includitur, totum et totaliter ab eo continetur. Non est autem possibile, quod intellectus creatus Dei essentiam totaliter videat, ita scilicet quod attingat ad completum et perfectum modum visionis divinæ, ut scilicet Deum videat quantum visibilis est. Est enim Deus visibilis secundum suæ veritatis claritatem, quæ infinita est : unde infinite visibilis est, quod convenire intellectui creato non potest, ejus est finita virtus in intelligendo. Solus igitur Deus per infinitam virtutem sui intellectus se infinite intelligens, totaliter se intelligendo comprehendit seipsum. Repromittitur autem sanctis comprehensio prout comprehensionis nomen importat quamdam attentionem. Cum enim aliquis insequitur aliquem, dicitur comprehendere eum, quando potuerit eum manu tenere. Sic igitur *quamdiu sumus in corpore*, ut dicitur, II. Cor. v : *peregrinamur a Domino. Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Et ita in eum tendimus ut in aliquid distans. Sed quando per speciem videbimus præsentialiter, eum in nobismetipsis tenebimus : unde Cantic. iii. sponsa quærens quem diligit anima sua, tandem verum eum inveniens, dicit : *Tenui eum, nec dimittam.* Habet autem prædictum finale bonum perpetuum et plenum gaudium : unde Dominus dicit Joan. xvi : *Petite, et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit.* Non potest autem esse plenum gaudium de aliqua creatura, sed de solo Deo, in quo est tota plenitudo bonitatis : unde et Dominus dicit servo fideli : *Intra in gaudium Domini tui*, ut scilicet de domo tuo gaudeas, secundum illud Job. xxii : *Super omnipotentem decetis affluens.* Et quia Deus præcipue de se ipso gaudet, dicitur servus fidelis intrare in gaudium Domini sui, scilicet in quantum intrat ad gaudium quo Dominus ejus gaudet, secundum quod ubi Dominus discipulis, Luc. xxii. promittit dicens : *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Non quod in illo finali bono corporalibus cibis sancti utantur incorruptibiles jam effecti, sed per mensam significatur refectio gaudii quod habet Deus de seipso, et sancti de eo. Oportet ergo plenitudinem gaudii attendi non solum secundum rem, de qua gaudetur, sed secundum dispositionem gaudentis, ut scilicet rem de qua gaudet, præsentem habeat, et totus affectus gaudentis per amorem seratur

in gaudii causam. Jam autem ostensum est, quod per visionem divinæ essentiae meus creata præsentialiter tenet Deum : ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile in quantum est pulchrum et bonum. secundum Dionys. de divinis nominibus cap. iv, impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absque amore videatur. Et ideo ex perfecta ejus visione sequitur perfectus amor : unde et Greg. dicit super Ezech. « Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. » Tanto autem majus est gaudium de aliquo præsentialiter habito, quanto magis amatur, unde sequitur quod illud gaudium sit plenum non tantum ex parte rei de qua gaudetur, sed etiam ex parte gaudentis. Ex hoc gaudium est humanæ beatitudinis consummativum : unde et Aug. dicit, x, confess. quod beatitudo est gaudium de veritate. Est autem ulterius considerandum, quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonum est omnis boni : unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod Dominus dicit Moysi. Exod. xxxiii : *Ego ostendam tibi omne bonum.* Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur secundum illud Sap. vii : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Sic igitur in illo finali bono videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam : unde et fidei servo repromittit Dominus, Matth. xxiv, quod *super omnia bona sua constituet eum.* Quia vero malum bono opponitur, necesse est ut ad præsentiam omnis boni malum universaliter excludatur. Non est enim participatio justitiæ cum iniquitate. nec societas lucis ad tenebras, ut dicitur II Corinth. vi. Sic igitur in illo finali bono non solum, sed etiam aderit plena quies et securitas per immunitatem omnis mali, secundum illud Proverb. i : *Qui me audiet, absque terrore requiescet, et abundantia perfructur, terrore malorum sublato.* Ex hoc autem ulterius sequitur, quod sit ibi futura omnimoda pax. Non enim impeditur pax hominis nisi vel per interiorum desideriorum inquietudinem, dum desiderat habere quæ nondum habet, vel per aliquorum malorum molestiam, quæ vel patitur, vel pati timet ; ibi autem nihil timetur. Cessabit enim inquietudo desiderii propter plenitudinem omnis boni. Cessabit etiam omnis molestia exterior per absentiam omnis mali : unde relinquitur quod ibi sit perfecta pacis tranquillitas. Hinc est quod dicitur Isa. xxiii : *Sedebit populus meus in pulchritudine pacis,* per quod pacis perfectio desi-

gnatur : et ad ostendendum causam pacis subditur, *et in tabernaculis fidei* : quæ scilicet erit subfracto timore malorum, in requie opulenta, quæ pertinet ad affluentia omnis boni. Hujus autem finalis boni perfectio in perpetuum durabit. Non enim poterit deficere per defectum bonorum, quibus homo fruetur, quia sunt æterna et incorruptibilia : unde dicitur Isa. xxxiii : *Oculi tui videbunt Jerusalem civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit*. Et post modum subditur causa : *quia solummodo ibi erit magnificus Dominus Deus noster*. Tota enim illius status perfectio erit in fruitione divinæ æternitatis. Consimiliter etiam non poterit ille status deficere per corruptionem ibidem existentium, quia vel sunt naturaliter incorruptibiles, sicut Angeli; vel in incorruptionem transferentur, sicut homines. *Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem*, ut dicitur I Cor. xv. Unde et Apoc. iii. dicitur : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius*. Nec etiam poterit ille status deficere per hoc, quod voluntas hominis fastidiendo se avertat, quia quanto Deus, qui est bonitatis essentia, magis videtur, tanto necesse est ut magis ametur, unde et magis ejus fruitio desiderabitur, secundum illud Eccl. xxiv : *Qui edunt me, adhuc esurient : et qui bibunt me, adhuc sitient*. Propter quod et de Angelis Deum videntibus dicitur, I Petri i : *In quem desiderant Angeli prospicere*. Similiter etiam non deficiet ille status per hostis alicujus impugnationem, quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud Isa. xxxv : *Non erit ibi leo, id est, diabolus impugnans, et mala bestia, id est, malus homo non ascendet per eam, nec invenietur ibi* : unde et Dominus dicit, Joan. x, de ovibus suis, quod non peribunt in æternum, et quod non rapiunt eas quisquam de manu sua. Sed nec finire poterit ille status per hoc, quod a Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repellitur propter culpam, quæ omnino non erit, ubi deerit omne malum : unde dicitur, Isa. lx : *Populus tuus omnes justi* : neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam justis spirituales consolationes subtrahit, et alia sua beneficia, ut avidius quærant, et suum defectum recognoscant : quia status ille non est emendationis, aut perfectus, sed perfectionis finalis : et ideo Dominus dicit Joan. vi : *Eum qui venit ad me, non ejiciam foras*. Habebit igitur status ille omnium prædictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud Psal. cxlix : *In æternum exultabunt, et habitabis in eis*.

Est igitur prædictum regnum beatitudo perfecta, utpote immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab hominibus, consequens est quod regnum Dei ab omnibus desideretur.

CAPUT X.

Quod regnum obtinere est possibile.

Oportet autem ulterius ostendere, quod homo ad illud regnum pervenire possit, alioquin frustra speraretur et peteretur. Primo autem apparet hoc esse possibile promissione divina. Dicit enim Dominus, Luc. XII : *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum.* Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud Isa. XXXVI : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Voluntati enim ejus quis resistit?* ut dicitur ad Rom. IX. Secundo, ostenditur hoc esse possibile ex evidenti exemplo.

Hucusque compilavit S. Thomas de Aquino brevem compilationem Theologiae, sed, proh dolor! morte præventus eam sic incompletam dimisit.

OPUSCULUM XIV.

EXPOSITIO SUPER DIONYSIUM, DE DIVINIS NOMINIBUS.

PROLOGUS

Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est quod ea quae de Deo in sacris Scripturis dicuntur, artificialiter quadrifariam divisit. Nam in libro quodam qui apud nos non habetur, qui intitulatur *De divinis hypotyposibus*, id est characteribus, ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent; cujus unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur; sed hoc mysterium omnem naturalis rationis facultatem excedit. Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur; sicut a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivo sunt omnia viventia, et sic de aliis similibus; et alia pertractat Dionysius in libro *De divinis nominibus*, quem prae manibus habemus. In quibusdam vero similitudo attenditur secundum aliquid a creaturis in Deum translatum, sicut dicitur leo, petra, sol, vel aliquid huiusmodi, sic enim Deus symbolice vel metaphorice nominatur; et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro quem *De symbolica theologia* intitulavit. Sed quia omnis similitudo creaturae ad Deum deficiens est, et hoc ipsum quod Deus est, omne id quod in creaturis invenitur, excedit; quidquid in creaturis a nobis cognoscitur, a Deo removeatur, secundum quod in creaturis est; ut sic post omne illud quod intellectus noster ex creaturis maductus de

Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est, remaneat occultum et ignotum. Non solum enim Deus non est lapis aut sol, qualia sensu apprehenduntur, sed nec est talis vita aut essentia, qualis ab intellectu nostro concipi potest; et sic hoc ipsum quod Deus est, cum excedat omne illud quod a nobis apprehenditur, nobis remanet ignotum. De hujusmodi autem remotionibus, quibus Deus remanet nobis ignotus et occultus, fecit alium librum, quem intitulavit *De mystica*, id est occulta, *theologia*.

Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stylo; quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria, ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret.

Accidit enim difficultas in praedictis libris ex multis. Primo quidem quia plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, quia apud modernos est inconsuetus. Platonici enim omnia composita vel materialia volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus naturalium rerum. Dicebant enim (1) quod hic homo singularis sive (2) sensibilis non est hoc ipsum quod est homo; sed dicitur homo participatione illius hominis separati. Unde in hoc homine sensibili invenitur aliquid quod non pertinet ad speciem humanitatis, sicut materia individualis, et alia hujusmodi; sed in homine separato nihil est nisi quod ad speciem humanitatis pertinet. Unde hominem separatum appellavit per se hominem, propter hoc quod nihil habet nisi quod est humanitatis; et principaliter hominem, inquantum humanitas ad homines sensibiles derivatur ab homine separato per modum participationis. Sic etiam dici potest quod homo separatus sit super homines, et quod homo separatus sit humanitas omnium rerum hominum sensibiliū, inquantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibiles derivatur. Nec solum hujusmodi abstractione platonici considerabant (3) circa ultimas species rerum

(1) Parm. : « ergo. »

(2) Parm. omittit : « sive. »

(3) Al. : « ponebant. »

naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant enim unum primum quod est ipsa essentia bonitatis, et unitatis, et esse, quod dicimus Deum; et quod omnia alia dicuntur bona, vel una, vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum, vel per se bonum, vel principale bonum, vel superbounum, vel etiam bonitatem omnium bonorum, seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam, eo modo quo de homine separato expositum est.

Haec igitur platoniorum ratio (1) fidei non consonat, nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consona. Unde Dionysius Deum nominat quandoque ipsum quidem bonum, aut superbounum, aut principale bonum, aut bonitatem omnis boni; et similiter nominat ipsum supervitiam, supersubstantiam, et ipsam deitatem thearchicam, id est principalem deitatem; quia etiam in quibusdam creaturis recipitur nomen deitatis secundum quamdam participationem.

Secunda autem difficultas accidit in dictis ejus. quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum, et multoties paucis verbis, vel etiam uno verbo eas implicat.

Tertia, quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur.

CAPUT PRIMUM

(Quae sermonis intentio et quae de divinis nominibus traditio.

LECTIO I

Compresbytero Thimotheo Dionysius presbyter.

Nunc autem, o beate, post theologicas hypotheses, ad divinarum nominum reservationem, sicut est possibile, transibo... Esto

(1) Al. : « positio. »

autem et nunc a nobis eloquiorum lex praedefinita, veritatem de Deo dictorum nos asseverare, non in persuasibilibus humane sapientiae verbis, sed in demonstratione a Spiritu virtutis motae theologorum, secundum quam ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjungimur secundum meliorem nostrae rationabilis et intellectualis virtutis et operationis unionem. Igitur universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali et occulta deitate praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. Nam supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis, quae est super rationem et intellectum, et substantiam ipsam, ipsi attribuire convenit; tantum ad superius respicientes, quantum thearchicorum eloquiorum radius seipsum immittit ad splendores superiores, et scimus circa divina temperantia et sanctitate constricti, Etenim si aliquid convenit omni sapienti et verissimae (1) theologiae credere, secundum proportionem uniuscujusque mentium revelantur divina et inspiciuntur ihearchica bonitate in salutari justitia, a mensuratis immensuratione, sicut incomprehensibilem, ut decet Deum, segregantem. Sicut enim incomprehensibilia et incontemplabilia sunt a sensibilibus intelligibilia, et his quae in compositione sunt et figura, simplicia et infigurabilia, et formati secundum corporum figuras, incorporalium intangibilis et infigurabilis formae carentia; secundum eandem veritatis rationem superponitur substantiis quae est supersubstantialis, et mentibus quae est super mentem unitas, et omnibus deliberationibus est indeliberabile, quod est super deliberationem, et ineffabile verbo omni, quod est super verbum, bonum unitas unificans omnem unitatem, et supersubstantialis substantia, et intellectus non intelligibilis, et verbum non dicibile, et irrationabilitas, non intelligibilitas, et innominabilitas, secundum nihil existentium existens (2), et causa quidem essendi omnibus, ipsum autem non existens, sicut supra omnem substantiam, et sic ut ipsum de seipso proprie et scienter enuntiet. De hac igitur, sicut dictum est, supersubstantiali et occulta deitate, non est audendum dicere neque cogitare aliquid praeter illa quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. Etenim sicut ipsa de seipsa in eloquiis,

(1) Al. : « et vetustissimae. »

(2) Al. : « et rationabilitas, non intelligibilitas, sed nihil existentium existens. »

ut decet bonam, tradidit: ipsius quidem quidquid est scientia et contemplatio omnibus est in via existentibus, sicut ab omnibus supersubstantialiter segregata. Et multi theologi inveniuntur non solum sicut invisibilem ipsam et incomprehensibilem laudare, sed in crustabilem simul et non investigabilem, sicut non existente vestigio ullo eorum qui ad occultam ipsius infinitatem transierunt, Non tamen incommunicabile est universaliter bonum ulli existentium, sed in seipso singulariter supersubstantialem collocans radium uniuscuiusque existentium proportionabilibus illuminationibus, benigne superapparet, et ad possibilem ipsius contemplationem, et communionem, et assimilationem extendit sanctas mentes, quae ipsi, sicut est fas, et ut decet sanctos, se immittunt; et neque ad superius, quam convenienter data Dei apparitione superbe praesumunt, neque ad inferius ex subiectione ad pejus prolabantur; sed firme et indeclinabiliter ad radium ipsius supersplendentem extenduntur, et commensurato amore convenientium illuminationum, cum reverentia sancta et caste, et sancte altius elewantur.

In hoc igitur libro qui *De divinis nominibus* inscribitur, more eorum qui artificiose scientias tradiderunt, primo praemittit quaedam necessaria ad sequentem considerationem; secundo, incipit prosequi principale intentum in III cap. quod incipit, ibi: « Et primam, si videtur, perfectam, et totarum Dei processionum manifestativum, boni nominationem inspicimus ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit rationem divinorum nominum; secundo, ostendit quod nomina de quibus in hoc libro tractatur sunt communia toti Trinitati; et hoc in II cap. quod incipit, ibi: « Thearchicam totam essentiam quodcumque est per se bonitas determinans et manifestans, ab eloquiis laudatur ». Circa primum duo facit. Primo, continuat se ad praecedentem librum; ubi alloquens beatum Timotheum dicit quod « post theologicas hypotyposes », id est divinas distinctiones, quibus personae in Trinitate ad invicem distinguuntur, transibit « ad resurrectionem », id est manifestationem, « divinorum nominum », secundum suam possibilitatem. Perfecte enim ea exponere supra hominem esse videtur. Secundo, ibi: « Esto autem et nunc a nobis eloquiorum lex praedefinita », incipit praemittere

quaedam necessaria ad sequens opus. Praemittit autem duo. Primo quidem modum procedendi in hoc opere; hoc enim necessarium est praescire in qualibet doctrina. Secundo, ostendit rationem divinorum nominum, de quibus in hoc libro intendit (1), ibi : « Has sequentes thearchicas leges... ad illucentes nobis in sanctis eloquiis splendores extendimur ». Et haec duo satis exprimuntur in titulo hujus capitis, qui sic habet : « Quae sermonis intentio », quantum ad primum; et « quae de divinis nominibus traditio », quantum ad secundum. Circa primum duo facit. Primo, ostendit ex quibus procedendum sit in hoc opere; secundo, quae sint hic tradenda, ibi : « Igitur universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta deitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa ».

Circa (2) primum duo facit. Primo, ostendit ex quibus sit procedendum in hoc opere, quia non est innitendum rationi humanae, sed revelationi divinae; accipiens hoc ab Apostolo, qui dicit I Cor., 4 : *Non in persuabilibus sapientiae verbis...*, sed in ostensione (3) spiritus. Et hoc est quod dicit : « Esto autem », id est, sit, « et » id est etiam « nunc lex eloquiorum », id est quae in sanctis Scripturis traditur, « praedefinita », id est praedeterminata, « a nobis », sicut olim fuit ab Apostolo; quae quidem lex est « nos asservare », id est astruere, vel manifestare, veritatem dictorum de Deo *non in persuabilibus humanae sapientiae verbis*, id est non innitentes, sicut principalibus mediis ad probandum propositum (4) principiis humanae sapientiae, quae secundum naturalem rationem procedit; « sed in demonstratione virtutis theologorum », id est eorum qui Scripturam canonicam tradiderunt, scilicet apostolorum, et prophetarum, « virtutis » dico, « motae a Spiritu », scilicet sancto. Innititur enim in sua doctrina Dionysius auctoritati sacrae Scripturae, quae robur habet et virtutem secundum quod apostoli et prophetae moti

(1) Supple « tractare ».

(2) Al. : « primo duo facit. »

(3) Sic cod., Parm. & « in ».

(4) Al. : « vel exemplificando. »

sunt ad loquendum a Spiritu sancto eis revelante et in eis loquente.

Secundo, inducit praedictae legis rationem, ibi : « Secundum quam et ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjungimur ». Et virtus suae rationis talis est : In illis doctrinis principiis humanae sapientiae inniti possumus in quibus ea traduntur quae hominibus cognoscibilia sunt et dicibilia, et ab his quae habent doctrinam illam, et cognosci et dici possunt. Sed in doctrina fidei proponuntur quaedam homini ignota et indicibilia, quibus habentes fidem inhaerent non (1) cognoscendo, aut perfecte verbo explicando (2), licet certius eis inhaerant et altior sit hujusmodi inhaesio quam aliqua cognitio naturalis. In doctrina igitur fidei non possumus inniti principiis humanae sapientiae. Et hoc est quod dicit : « Secundum quam » scilicet virtutem revelationis procedentis a Spiritu sancto in apostolos et prophetas, nos per fidem « conjungimur ineffabilibus et ignotis » id est veritati divinae, quae excedit omnem humanam locutionem et cognitionem. Nec fides conjunxit nos (3) eis ut faciat ea ab homine credente cognosci et loqui sicut sunt, hoc enim esset apertae visionis, sed conjungit « ineffabiliter et ignote ». *Videmus enim nunc per speculum*, ut dicitur I Corinth. XIII. Et ne aliquis hanc conjunctionem despiceret propter sui imperfectionem, subjungit : « Secundum meliorem unionem nostrae rationalis et intellectualis virtutis et operationis », id est supra virtutem et operationem nostrae rationis et intellectus, ut ponatur genitivus pro ablativo, more Graecorum. Altioribus enim per fidem conjungimur, quam sint ea ad quae ratio naturalis pertingit; et certius adhaeremus, quanto certior est divina revelatio quam humana cognitio. Dicit autem, « rationalis et intellectualis », quia eorum quae naturaliter cognoscimus, quaedam per se a nobis conspiciuntur absque aliqua investigatione, et eorum proprie est intellectus; quaedam vero cognoscuntur per inquisitionem, et horum est ratio. Dicit autem, « operationis et

(1) Al. : « vel exemplificando. »

(2) Parm. omittit : « nos. »

(3) Parm. omittit « nos ».

virtutis », quia multa cognoscimus virtute, quae actu non speculamur.

Deinde, cum dicit : « Igitur universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali et occulta deitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa », ostendit quae sunt tradenda in hac doctrina; et primo ponit propositum; secundo, manifestat ipsum, ibi : « Nam supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis, quae est super rationem et intellectum et substantiam ipsam, ipsi attribuire convenit ». Propositum autem concludit ex praemissis. Hoc enim et in scientiis humanis observatur, quod principia et conclusiones sunt ex eodem genere. Sic igitur principia ex quibus procedit haec doctrina, sunt ea quae per revelationem Spiritus sancti sunt accepta et in sacris Scripturis habentur; hoc est ergo quod concludit quod nullo modo aliquis debet audere dicere ore, nec etiam cogitare aliquid de deitate quae est supra omnem substantiam, et per hoc est occulta nobis, quibus creatae substantiae sunt proportionatae ad cognoscendum, et per consequens ad loquendum, « praeter ea quae nobis divinitus ex sanctis eloquiis sunt expressa »; id est exprimuntur per sancta eloquia. Signanter autem non dicit : in sanctis eloquiis, sed « ex sanctis eloquiis », quia quaecumque ex his quae continentur in sacra Scriptura elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur Scriptura.

Deinde cum dicit : « Nam supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis, quae est super rationem et intellectum, et substantiam ipsam, ipsi attribuire convenit », inducit rationem ad manifestandum propositum. Et primo, ponit rationem; secundo, probat quaedam quae in ratione supponit, ibi : « Etenim si aliquid convenit omni sapienti et verissimae theologiae credere, secundum proportionem uniuscujusque mentium revelantur divina ». Virtus ergo suae rationis talis est : De eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare, nisi quantum a

Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur; et hoc est quod dicit quod « convenit ipsi », scilicet Deo soli « attribuere supersubstantialem substantiam ignorantiae supersubstantialitatis », id est supersubstantialitatis divinae ignoratae (1); quae « quidem supersubstantialitas non ignorata est propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum, quia scilicet « est super rationem et intellectum » creatum, et super « ipsam substantiam » creatam, quae est objectum commensuratum intellectui creato, sicut essentia increata est proportionata scientiae increatae (2). Et ideo, sicut essentia divina est supersubstantialis, ita et ejus scientiam supersubstantialem, dixit. Semper enim oportet objectum cognitivae virtutis virtuti cognoscenti proportionatum esse. Ne tamen omnino simus in Dei ignorantia constituti subjungit : Nos, dico, « convenit », rationem « respicientes », per spiritualem contemplationem « ad superius », id est ad id quod supra nos est, scilicet Deum, tendere (3), « quantum radius thearchicorum eloquiorum seipsum immitit », id est se expandit « ad superiores splendores », id est ad veritates intelligibiles divinorum. Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima veritate; quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possimus videre Dei essentiam, aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit, aut angeli aut beati ejus essentiam videntes, sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram intelligibilia divinorum lumine sacrae Scripturae manifestantur. « Et » sic dum nos non plus extendimus ad agnoscendum divina, quam lumen sacrae Scripturae se extendit, « simus » per hoc « constrieti », quasi certis limitibus coartati, « circa divina », quadam « temperantia et sanctitate ». Sanctitate quidem, dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus; temperantia vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum.

Deinde cum dicit : « Etenim si aliquid convenit omni

(1) Parm. : « ignorantiae. »

(2) Al. : « creatae. »

(3) Al. omittitur : « tendere. »

sapienti et verissimae thelogiae credere, secundum proportionem uniuscujusque mentium revelantur divina », manifestat quae supposuerat in hac ratione; et primo quidem quod Deus soli sibi sit notus, nobis autem occultus; secundo manifestat modum quo divina cognitio nobis communicatur, ibi : « Non tamen incommunicabile est ». Primum ostendit dupliciter. Primo quidem rationibus; secundo auctoritatibus, ibi : « Etenim sicut ipsa de seipsa in eloquiis, ut decet bonam, tradidit, ipsius quidem quidquid est scientiae, et contemplatio, omnibus est in via existentibus, sicut ab omnibus supersubstantialiter segregata ». Ponit autem primo duas rationes, quarum prima talis est : Divina revelantur a Deo secundum proportionem eorum (1) quibus revelantur, sed cognoscere infinitum est supra proportionem intellectus finiti : non ergo hoc ipsum quod Deus est, ex divina revelatione a quocumque cognoscitur. Et hoc est quod dicit : Quaedam « divina revelantur a Deo, et inspiciuntur » a nobis, « secundum proportionem mentium uniuscujusque ». Et hoc dico : « si convenit aliquid credere thelogiae », id est sacrae Scripturae, omni sapienti et verissimae ». Dicit enim Matth., XXV, 15 : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

Et notandum quod ponit duo, ex quibus habetur quod sacrae Scripturae sit maxime credendum. Quod enim alicui non credatur, ex duobus contingit aut quia est vel reputatur ignorans, aut quia est vel reputatur mendax. Unde, cum sacra Scriptura sit omnisapiens et verissima, quia revelata et tradita a Deo, qui est veritas et omnia sciens, maxime sacrae Scripturae est credendum.

Et hoc dico « thearchica » id est divina, « bonitate » segregata « a mensuratis », id est a finitis, « immensuratione » (2), id est infinitate divinae essentiae, non quidem ut nullo modo cognoscatur, sed ut non comprehendatur. Et propter hoc addit : « sicut incomprehensibilem ». Nam a beatis quidem mente attingitur divina essentia, non autem comprehenditur. Et hoc quidem facit Deus « in justitia salutaris ». In hoc enim ratio distributivae justitiae consti-

(1) Parm. : « earum. »

(2) Cod. Vict. : « incommensuratione. »

tit quod detur unucuique secundum suam conditionem. Et sicut per ordinem distributivae iustitiae constitutae a principe civitatis, salvatur totus ordo politicus, ita per hunc ordinem iustitiae salvatur a Deo totus ordo universi; hoc enim subtracto, omnia confusa remanerent. Et hoc quidem facit. « ut decet Deum »; eum enim decet sua bonitate salvare quae condidit. Secundam rationem ponit. Ibi : « Sicut enim incomprehensibilia et incontemplabilia sunt a sensibus intelligibilia... secundum eandem veritatis rationem superponitur substantiis quae est supersubstantialis unitas ». Quae talis est : Superior gradus entium comprehendendi non potest per inferiorem, sicut intelligibilia comprehendendi non possunt perfecte per sensibilia (1), nec simplicia per composita, nec incorporea per corporalia; sed Deus est super omnem ordinem existentium, ergo per nihil existentium comprehendendi potest. Et hoc est quod dicit : « Sicut enim intelligibilia sunt incomprehensibilia et incontemplabilia sensibilibus », id est per sensibilia (2). « et simplicia et infigurabilia » per ea « quae sunt in compositione et figura », id est quod sunt composita et figurata (non enim est figura, nisi compositorum) et sicut « carentia », seu privatio, « formae », scilicet corporalis, rerum « incorporaliū » quae quidem carentia, seu privatio est « intangibilis et infigurabilis », id est ipsa incorporea (3), quae carent forma et sunt intangibilia, et infigurabilis », ut intelligamus poni abstractum pro concreto, « sunt incomprehensibilia et incontemplabilia, formati secundum figuras corporum », id est ipsis corporibus; sic inquam, hoc est « secundum eandem rationem veritatis, superponitur unitas », id est Deus, qui est ipsa unitas, quasi existens unus per suam essentiam, « quae est supersubstantialis, superponitur substantiis, et quae est super mentem, superponitur mentibus », id est intellectualibus spiritibus; « et ipsum bonum », scilicet Deus, « quod est super deliberationem », id est super omnem rationem, « est indeliberabile omnibus deliberationibus », id est non

(1) Parm. : « sicut intelligibilia per materialia. »

(2) Parm. : « incontemplabilia », id est « imperscrutabilia. »

(3) Hic plura desiderantur in Parm.

investigabile aliqua ratione creata; « et quod est super verbum », id est super omnem locutionem creaturae, « est ineffabile », id est indicibile, « omni verbo » creato. Ubi quatuor tetigit, scilicet « substantias », quae sunt objecta cognitionis, « mentem », id est intellectum simplicem; « deliberationem », id est rationem inquirentem, quae pertinet ad virtutes cognoscitivas; et « verbum », quod pertinet ad manifestationem cognitionis. Ponit autem haec quatuor quia non solum intendit estendere quod Deus non possit per aliquam virtutem cognoscitivam comprehendere, aut locutione perfecte manifestari; sed quod neque per aliquod objectum creatum, vel per quamcumque similitudinem creatam. Unde et in exemplis quae ponit, non dicit quod intelligibilia sint incomprehensibilia sensibus, sed sensibilibus, quia per sensibilia intelligibilia comprehendere non possunt. Et eadem ratio est de aliis. Et attendendum est quod non solum dixit quod intelligibilia sint incomprehensibilia sensibus, sed etiam incontemplabilia, quia per ea quae sunt inferioris ordinis, non solum comprehendere non possunt ea quae sunt superioris, sed neque contemplari. Tunc enim unum (1) per aliud contemplamur cum per unum possumus essentiam illius videre, ut sciamus de eo quid est. Comprehenditur autem, cujus essentia (2) ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Qui enim conclusionem demonstrabilem medio probabili cognoscit, etsi eam aliququaliter contempletur, non tamen eam comprehendit, quia non pertingit ad perfectum modum suae cognitionis. Sic igitur Deus incomprehensibilis quidem est omni intellectui creato, quia est super omnem mentem et rationem, utpote plus habens de claritate veritatis in sua essentia, quod ad ejus cognoscibilitatem pertinet, quam aliquod creatum de virtute ad cognoscendum. Unde nulla creatura potest pertingere ad perfectum modum cognitionis ipsius, quem nominavit supersubstantialem scientiam, et hoc esset eum comprehendere. Potest tamen intellectus creatus ejus essentiam contemplari aliquo modo attingendo, non tamen per aliqua objecta vel species,

(1) Parm. omittit : « unum, »

(2) Parm. : « illius essentia, cum. »

vel quascumque similitudines creatas, quia nullum horum potest manuducere in divinam essentiam, multo minus quam corpus in incorpoream essentiam. Sic igitur secundum rationem Dionysii oportet dicere quod Deus et incomprehensibilis est omni intellectui, et incontemplabilis nobis in sua essentia, quamdiu nobis (1) nostra cognitio colligata (2) est rebus creatis, utpote nobis connaturalibus; et hoc est in statu viae. Et quia Deum unitatem vocaverat; ne aliquis credat quod sit unitas formaliter rebus inhaerens quasi in ipsis rebus participata, ad hoc excludendum subjungit: « Unitas », scilicet per se subsistens, « unificans omnem (3) unitatem » id est diffundens unitatem in omnibus quae quocumque modo unitatem (4) participant. Deinde quia Deum nominaverat unitatem supersubstantialem et bonum super mentem, posset aliquis credere quod Deus nullo modo posset dici substantia aut mens, aut aliquis hujusmodi; et ideo ad hoc excludendum subdit quod Deus est quidem « substantia », sed « supersubstantialis ».

Ad cujus evidentiam considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est: cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis; nomina (5) a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit existentiae rerum creatarum. Esse autem rerum creatarum (6) deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem. Sic igitur, secundum quod qualitercumque (7) similitudo est rerum creatarum ad Deum, nomina a nobis imposita de Deo dici possunt, non quidem sic sicut de creaturis, sed per quemdam excessum; et hoc significat quod dicit quod Deus est « supersubstantialis substantia », et similiter quod subdit, quod est « in-

(1) Parm. omittit: « nobis. »

(2) Parm.: « assignata. »

(3) Cod. Vict.: « universum. »

(4) Parm.: « unitate. »

(5) Al.: « sed nominat. »

(6) Parm. omittit: « esse autem rerum creatarum. »

(7) Al.: « qualiscumque. »

telleetus non intelligibilis », id est non quales sunt intellectus qui intelliguntur a nobis, et est « verbum non dicibile », id est non qualia sunt verba quae a nobis dicuntur. Sicut autem nomina a nobis imposita, de Deo dici possunt secundum quod aliqua similitudo est creaturarum ad Deum, ita secundum quod creaturae deficiunt a repraesentatione Dei, nomina a nobis imposita a Deo removeri possunt, et opposita eorum praedicari. Unde subdit quod Deus sic dicitur ratio quod potest dici et « irrationabilitas »; et sic dicitur intellectus quod potest dici « non intelligibilitas »; et sic dicitur verbum quod haec dici « Inomabilitas », non quidem propter hoc quod haec ei deficiant, sed quia « secundum nihil existentium est existens », id est non existit secundum modum alicujus rei existentis; « et » ipse « quidem est causa existendi omnibus », transfundens in omnia aequaliter suam similitudinem, ut sic ex nominibus creatorum nominari possit; « ipsum autem est non existens », non quasi deficiens ab essendo, sed « sicut supra omnem substantiam existens »; et est innomabilis, « sic ut ipsum de seipso proprie et scienter enuntiet », id est secundum proprietatem sui esse, et secundum perfectam suiipsius scientiam, quo modo nullus eum enuntiare potest.

Ex jam dictis principalem conclusionem infert, cum subdit. « De hac igitur (1), sicut dictum est, supersubstantiali et occulta deitate non est audendum dicere neque cogitare aliquid praeter illa quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa »; quod est supra expositum.

Deinde cum subdit: « Etenim sicut ipsa de seipsa in eloquiis, ut decet bonam, tradidit, » quod supra rationibus ostendebatur, ostendit auctoritatibus, eum dicit quod « ipsa » deitas « de seipsa in sacris eloquiis tradidit, sicut decet bonam », id est bonitatem ejus, ut veritatem scilicet de seipsa tradat: hoc inquam, « tradidit » quod « omnibus existentibus scientia et contemplatio ipsius est in via », id est, nullus ad eam accedere potest; non quidem qualicumque scientia

(1) Al.: « cum subdit: De hac igitur, » quod est supra expositum: « Etenim sicut ipsa », usque ibi: « non tamen incommutabile est », etc.

vel contemplatione; sed qua quidquid est scitur, vel contem-
platur de ea quidquid est, quae quidem est (1) scientia
comprehensiva substantiae ipsius. Et haec « quidem scientia », vel contemplatio ea ratione est invisibilis, quia « est ab omnibus segregata supersubstantialiter ». id est secundum supersubstantialem deitatis excessum. Ei enim soli competit de se cognoscere quidquid est. Et hoc praecipue videtur sumptum ex hoc quod dicitur Exod., xxxiii, 20 : *Non videbit me homo, et vivet*; et I Tim., ult. 16 : *Luceam habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. « Et multi etiam theologi inveniuntur laudare (2) ipsam, non solum sicut invisibilem et incomprehensibilem, sed etiam sicut inscrutabilem et non investigabilem »; secundum illud Job, xi, 7 : *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* et Rom., xi, 33 : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus!* Et quare dicitur sic (3) investigabilis, consequenter exponit : « Sicut non existente ullo vestigio eorum qui transierunt ad occultam infinitatem ipsius ». Superfluit autem (4) ibi una negatio (a). Et loquitur secundum proprietatem vocabuli. Nam investigare proprie est per vestigia alienius euntis per viam ad viae (5) terminum deduci. Sic igitur deitas investigari posset, si aliqui accedentes ad cognitionem ipsius aliqua documenta quasi vestigia quaedam nobis reliquissent, per quae (6) ad videndum Deum accedere possemus. Sed hoc non est. Vel quia nulli transierunt in ipsam, si referatur ad visionem comprehensivam, vel quia illi qui transierunt ad videndum Deum per essentiam, sicut beati omnes, non potuerunt nobis exprimere ipsam divinam essentiam. Unde et Paulus, raptus ad tertium coelum,

(1) Parm. : « qua scientia. »

(2) Parm. : « et multos theologorum invenies laudavisse. »

(3) Parm. : « non. »

(4) Parm. : « enim. »

(5) Parm. : « vitae. »

(6) Al. : « etiam per quae. »

(a) Paulus dicit : « Quam investigabiles viae ejus ! » et Dionysius dicit substantiam Dei esse « non investigabilem. » Unde si textum Dionysii textui Pauli componas, in textu Dionysii « superfluit una negatio. » Sed Dionysius « loquitur secundum proprietatem vocabuli. »

dicat se audivisse *arcana verba*, quae non licet homini loqui, II Corinth., xii. Sic igitur triplicem modum cognitionis excludit. Primo quidem illum quo aliquid per ipsum videtur, et hoc, cum dicit « deitatem invisibilem ». Secundo, modum quo aliquid cognoscitur per inquisitionem rationis, et hoc, cum dicit « deitatem invisibilem ». Secundo, modum quo aliquid cognoscitur per inquisitionem rationis, et hoc, cum dicit eam « inscrutabilem »; scrutari enim inquisitionem importat. Tertio, modum quo aliquid cognoscitur ab alio addiscendo, per hoc quod dicit « non investigabilem ».

Deinde cum dicit : « Non tamen incommunicabile est universaliter bonum ulli existentium », manifestat quomodo occulte deitatis cognitio aliis communicatur. Esset enim contra rationem bonitatis divinae, si cognitionem suam sic sibi retineret quod nulli alteri penitus communicaret, cum de ratione boni sit quod se aliis communicet. Et ideo dicit quod, licet supersubstantialis Dei scientia soli Deo attribuenda sit, tamen, cum Deus sit ipsum bonum, non potest esse quod non communicetur alicui existentium, nec tamen ita communicatur (1) ejus cognitio aliis, sicut ipse seipsum cognoscit; « sed » ipse « collocans » id est firmiter conservans, « singulariter in seipso supersubstantialium radium », id est supersubstantialem veritatis suae cognitionem sibi soli reservans, « superapparet », id est, de sursum apparet, « benigne », quasi non ex necessitate, sed ex gratia, « proportionibus illuminationibus », id est secundum proportionales illuminationes, uniuscujusque existentium »; quasi dicat : Suae bonitatis ratio hoc habet ut reservato sibi quodam cognitionis modo qui sibi est singularis, communicet inferioribus ex sua gratia aliquem modum cognitionis secundum suas illuminationes, quae sunt secundum proportionem uniuscujusque. Et non solum superapparet et illuminat; sed etiam hoc ipsum quod inferiores mentes illuminatae, utentes dato lumine ad ipsum cognoscendum accedunt, ab ipso est. Et hoc est quod subdit, quod « extendit sanctas mentes ad contemplationem ipsius

(1) Parm. : « non potest esse quod non communicetur ejus cognitio aliis, sicut ipse seipsum cognoscit. » Quod est erroneum.

possibile » eis, quia, supra dictum est, aliquo modo est omnibus incontemplabilis (1). Et quia qui contemplantur ipsum, quodammodo unum cum ipso efficiuntur, secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum in actu : et per consequens ei assimilantur, utpote ab ipso informati, subdit : « Et communionem et assimilationem ».

Consequenter autem ostendit conditiones sanctarum mentium, quae in Deum extenduntur : quarum prima est quod secundum quod est eis licitum ex concessione divina, et secundum quod decet eas ex conditione propria, se ad ipsum ingerunt. Unde subdit : « Quae », scilicet mentes, « ipsis », id est Deo, « se immittunt, sicut fas est, et ut decet « sanctos » ; ita scilicet quod « neque ad superius » aliquid « ex superbia praesumunt », scilicet super id (2) quod est eis datum « convenienter » secundum Dei apparitionem sive revelationem, « neque » iterum « prolabantur ad inferius », id est non dejiciunt se infra id quod eis datum est, « ex subiectione ad pejus », id est ex quadam pusillanimitate ; qua, relictis melioribus, pejoribus inhaereant. Secunda conditio sanctarum mentium est quod « firme et indeclinabiliter extenduntur ad « radium ipsius supersplendentem », id est ad veritatem eis desuper manifestatam ut firmitas referatur ad certitudinem, et indeclinabilitas ad immobilitatem. Tertia conditio est quod affectum amoris divinis (3) manifestatis exhibeant, et hoc est quod subdit : « Et commensurato amore convenientium illuminationum », ita scilicet quod affectus eorum mensuram habeat ex eis quae sunt data, per quae « elevantur » in divina, aliis spiritualibus, scilicet contemplationibus, aut intellectualibus, « cum reverentia sancta et caste et sancte ». Reverenter quidem, inquantum se abstinere ab aliis quae supra eos sunt ; caste autem, inquantum inferioribus non se delinunt ; sancte vero, inquantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent.

(1) Parm. : « contemplabilis. »

(2) Al. : « quam quod. »

(3) Parm. : « divini. »

LECTIO II

De ratione divinorum nominum.

Has sequentes thearchicas leges, quae et totos gubernant supercoelestium ordinum et substantiarum sanctos ornatus, quod quidem est super mentem et substantiam thearchiae occultam, incrustabilibus et sanctis mentis reverentiis; indicibilia autem casto silentio venerantes, ad illucentes nobis in sanctis eloquiis splendores extendimur, et ab ipsis illuminamur ad thearchicos hymnos, ab ipsis supermundane illuminati, et ad sanctas hymnorum enuntiationes figurati, et ad vivendum per ipsos commensurate data nobis thearchica lumina, et laudandum principium universae sanctae luminis apparitionis; quod donat bonum, sicut ipsum de seipso in sanctis eloquiis tradidit; sicut quod omnium est causa, et principium, et substantia, et vita, et decidentium ab ipsa, revocatio et resurrectio, eorum autem quae ad deiformis corruptivum prolapsa sunt, revocatio et reformatio; eorum autem quae secundum quamdam commotionem immundam moventur, collocatio sancta, et stantium firmatio, et ad ipsam sursum actorum suscitativa manuductio; et eorum quae illuminantur, illuminatio; et eorum quae perficiuntur perfectionis principatus; et eorum quae deificuntur, thearchia; et eorum quae simplicificantur, simplicitas; et eorum quae uniuntur, unitas; principii universi supersubstantialiter superprincipale principium (1); et occulti, secundum quod est conveniens, bona traditio; et, ut simpliciter dicatur, viventium vita, existentium substantia, omnis vitae et substantiae principium et causa, propter bonitatem ipsius, quae et deducit ad esse existentia, et cortinet. Haec autem a divinis eloquiis memoramus; et, ut sic dicatur, omnem sanctum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiae processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem. Unde in omni fere theologico negotio thearchiam videmus sancte laudatam; sicut monadem quidem et unitatem, propter simplicitatem, et unitatem (2) supernaturalis impartibilitatis; ex qua, ut unifica vir-

(1) Al. : « principium universi substantialiter, et super principale principium. »

(2) Al. deest « et unitatem. »

tute, unimur et divisibilibus nostris alternitatibus supermandane conclusis, ad deiformem monadem congregamur, et Dei imitativam unionem. Sicut Trinitatem autem, propter trium personarum supersubstantialis fecunditatis manifestationem, ex qua omnis paternitas in coelo et in terra est et nominatur. Sicut causam autem existentium, quoniam omnia ad esse deducta sunt propter ipsius substantificam bonitatem. Sapientem autem et pulchram, quia existentia omnia propriam naturam incorruptam servantia omni harmonia divina et sancto decore sunt plena. Benignam autem differenter, quoniam nostris (1) ad veritatem totaliter in una ipsius natura personarum communicavit, revocans ad seipsum et reponens humanam extremitatem, ex qua ineffabiliter simplex Jesus compositus est, et praesentationem temporalem accepit aeternus, et intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem secundum omnem naturam supersubstantialiter excedit, cum intransmutabili et inconfusa propriorum collocatione: et quaecumque alia deifica lumina, juxta consequentiam divinarum eloquiorum nostrorum ducum occulta traditio, manifestative nobis donavit. Haec et nos docti sumus nunc (2) quidem juxta proportionem nostram, per sancta velamina eloquiorum et hierarchicarum traditionum, benignitate sensibilibus intelligentia et existentibus supersubstantialia circumvelante, et formas et figuras informabilibus et non figurabilibus circumponente, et supernaturalem et infigurabilem simplicitatem varietate divisibilium signorum et multiplicante et componente. Tunc autem quando incorruptibiles et immortales erimus, et christiformem et beatissimum consequemur finem, semper cum Domino secundum eloquium erimus, visibili quidem ipsius Dei apparitione in castissimis contemplationibus adimpleti, manifestissimis circa nos splendoribus refulgente, sicut circa discipulos in illa divinissima transformatione: intelligibili autem luminis datione ipsius, impassibili et immateriali mente participantes, et super mentem unionem, ignotis et beatis immissionibus superclarorum radiorum in diviniore imitatione supercoelestium mentium. Nam aequales angelis erimus, ut veritas dicit eloquio-

(1) Al. omittitur « nostris. »

(2) Al. omittitur « nunc. »

rum, et filii Dei, resurrectionis filii existentes. Nunc autem, sicut nobis est possibile, propriis quidem ad divina signis utimur, et ex ipsis rursus ad simplicem et unitatem intelligibilium miraculorum veritatem proportionaliter extendimur; et post omnem secundum nos deiformium unionem, sedantes nostras intellectuales operationes, ad supersubstantialem radium, secundum quod fas est, nos immittimus: in quo omnes fines omnium cognitionum superineffabiliter praeexisterunt, quem neque cogitare possibile est, neque dicere, neque totaliter aliquo modo contemplari: propter hoc quod ab omnibus ipse est segregatus, et superignotus, et omnium quidem substantialium cognitionum et virtutum terminationes simul et omnes supersubstantialiter in seipso praeaccepit, et super omnes coelestes mentes incomprehensibili virtute est collocatus. Si enim cognitiones omnium existentium sunt, et si existentia finem habent, qui est super omnem substantiam, et ab omni cognitione est segregatus. Et quidem si melior est omni sermone et omni cognitione, et super mentem universaliter, et substantiam collocatur.

« Has sequentes thearchicas leges ».

Postquam Dionysius ostendit modum hujus doctrinae quantum ad ea quae traduntur in ipsa, et ex quibus procedit; hic incipit prosequi de ratione divinorum nominum, de quibus in hoc libro intendit: et primo ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina possumus accipere; secundo, qualiter Deus nominari possit, ibi: « Et quidem si melior est omni sermone et omni cognitione; et super mentem universaliter et substantiam collocatur. » Circa primum duo facit. Primo, ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina accipiamus; secundo ostendit quomodo post hujusmodi cognitionem hoc ipsum quod Deus est, remanet nobis occultum: et hoc ibi: « Nunc autem sicut nobis est possibile, propriis quidem ad divina signis utimur ». Circa primum duo facit. Primo ostendit qualis cognitio de Deo per divina nomina accipi possit; secundo, assignat differentiam hujus cognitionis ad cognitionem quae erit in patria, ibi: « Haec et nos docti sumus, nunc quidem juxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum...; tunc autem, quando incor-

ruptibiles et immortales erimus..., visibili quidem ipsius Dei apparitione. « Circa primum duo facit. Primo, ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina accipere possumus; secundo, ostendit quasi exemplariter per quaedam Dei nomina, ibi: « Haec a divinis eloquiis memoramus. »

Dicit ergo primo quod nos « sequentes has », scilicet praedictas, « thearchicas » id est divinas « leges », ut (1) scilicet commensurate secundum nostram mensuram, et firmiter et cum amore divinis illuminationibus nos immitamus (2); « quae » quidem leges non solum homines sanctos, sed etiam « gubernant supercoelestium ordinum et substantiarum sanctos ornatus, « id est, ornant pulchras et ordinatas dispositiones angelorum; « venerantes » per hoc « et occultum » deitatis, « quod quidem, est super mentem et substantiam reverentiis mentis incrustabilibus. « id est habitis ad Deum in hoc quod non scrutamur occulta Dei. « et sanctis », quia talis reverentia ad sanctitatem pertinet, « et venerantes indicibilia » deitatis « casto silentio »; quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramus quod ea non scrutamur, et ineffabilia per hoc quod ea silemus. Et hoc quidem ex sanctitate et castitate animi provenit non se extra suas metas extendentis. Sic, inquam, venerantes divina secundum sequelam divinarum legum, « extendimur ad splendores nobis illucentes in sanctis eloquiis. « id est ad veritates sacrae Scripturae hominibus revelatas, « et ab ipsis » sacrae Scripturae splendoribus, « illuminamur ad thearchicos hymnos », id est ad divina nomina, quibus Deus laudatur, cognoscenda. Per haec enim scimus laudare Deum viventem, bonum, et alia huiusmodi, quae hic nobis de Deo in Scripturis sacris traduntur. « Nos », inquam, « illuminati ab ipsis », hymnis. « supermundane », id est super virtute naturalis rationis, « et » quodammodo « configurati ad sanctas enunciationes hymnorum », id est divinarum laudum, quae traduntur in Scripturis per divina nomina, inquantum scilicet eorum fide informamur. « Illuminati ». in-

(1) Parm. omittit « ut. »

(2) Parm. : « immitimus. »

quam, « et figurati », ad hoc scilicet quod per hujusmodi hymnos videamus secundum nostram mensuram « thearchica », id est divina, « lumina » nobis data, et ad hoc quod laudemus « principium totius sanctae apparitionis luminis », spiritualis : quod quidem principium non solum spirituale lumen tradit mentibus, sed universaliter « bonum, sicut ipsum » principium « de seipso tradit in sacris eloquiis »; in Psalm. ciii, 23 : *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; et Lucae, xi, 13 dicitur : *Pater vester de coelis dabit spiritum bonum petentibus se*. Est igitur sensus praemissorum, quod desistamus (1) a perscrutatione divinatorum secundum rationem nostram : et inhaereamus (2) sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum principium (3). Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognoscimus : scilicet diffusionem sancti luminis et cujuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium hujus diffusionis esse Deum. Et hoc quidem principium non cognoscimus per divina nomina sicuti est : hoc enim est indicibile et inscrutabile; sed cognoscimus eum ut principium et causam.

Et ad manifestandum hujus principii rationem primo ponit quaedam quae pertinent ad universalem rationem principii, cum dicit : « Sicut quod est omnium causa et principium ». Ut causa referatur ad finem, quae est prima causarum, et principium ad causam agentem, a qua incipit operatio et motus. Consequenter autem ponit quae pertinent ad rationem principii, respectu determinantum effectuum. Et primo quantum ad institutionem rerum, cum dicitur : « Et substantia et vita », quae scilicet per hoc principium existunt omnia existentia, et vivunt omnia et viventia. Deinde quantum ad meliorationem rerum in spiritualibus, quae quidem secundum tria attenditur : id est secundum purgationem, illuminationem et perfectionem. Haec autem tria ab angelis quidem complentur secundum

(1) Parm. : « desistimus. »

(2) Parm. : « sed inhaeremus. »

(3) Manifestatur nobis Deus esse bonorum principium. »

intellectum tantum; qui quidem purgant, nescientiam removendo; illuminant intellectum, auxilium praebendo ad cognoscendum veritatem; perficiunt autem, dum ad cognitionem veritatis perducunt. Perfectio enim rei consistit in hoc quod pertingat ad finem. Unde in vii cap. *Angelicae hierarchiae* dicitur quod purgatio, illuminatio, perfectio est divinae scientiae assumptio. Sed ad Deum pertinet non solum intellectum, sed etiam voluntatem mutare in melius. Et quantum ad hoc loquitur hic de purgatione, illuminatione et perfectione. Ponit autem quinque ad purgationem pertinentia. Cum enim peccatum, quo inquinatur voluntas contingat ex hoc quod homo propter bonum temporale ab incommutabili bono avertitur, primum in purgatione voluntatis est quod voluntas ad bonum incommutabile reducatur; et quantum ad hoc dicit quod divinitas est « revocatio et resurrectio decidentium ab ipsa », scilicet per peccatum. Et ponit revocationem et resurrectionem, quia non solum attrahit nos, quod est revocare, sed etiam dat vires, ut revocati surgamus. Secundum autem est quod ex hoc quod placet voluntati humanae Deus, derelinquat illud commutabile bonum, propter quod a Deo recessit; et quantum ad hoc dicit quod Deus est « revocatio et reformatio eorum quae sunt prolapsa ad aliquod corruptivum (1) deiformis, « id est divinae similitudinis in nobis : hoc autem est peccatum. Contingit autem, dum alicui incipit Deus placere, peccata displicere, quod a principio quandam titubationem mentis patiatur, nunc huc nunc illuc tractus; unde indiget ut in uno collocetur; et quantum ad hoc tertio dicit quod Deus est « collocatio sancta eorum quae moventur » secundum quamdam immundam commotionem ». Uterius autem indiget homo, postquam est collocatus in uno, ut in illo firmetur, ne per tentationes facile ab illo statu removeatur; et quantum ad hoc dicit quarto quod est « firmatio stantium. » Uterius autem necesse est quod homo ad meliora proficiat : et quantum ad hoc quinto dicit quod est « suscitativa manuductio sursum actorum. » id est eorum quae sursum aguntur, id est proficiunt, « ad ipsam », scilicet deitatem. Dicitur autem suscitativa manu-

(1) Parm. : « ad corruptionem. »

ductio, quia non solum porrigit manum auxilii volentibus proficere, sed etiam ad proficiendum excitat. Post haec igitur quinque, quae ad purgationem pertinent, subdit de illuminatione, cum dicit : « Et eorum quae illuminantur illuminatio »; quae quidam illuminatio intelligitur quantum ad hoc quod lumen suae gratiae tradit, sive ad perfectionem intellectus, sive ad perfectionem affectus. Et ulterius subdit de perfectione, quam quidem tangit dupliciter. Primo quidem secundum quod aliquid perfici dicitur per hoc quod attingit finem proximum, puta justitiam, vel qualemcumque virtutem : et hoc, cum dicit : « Et eorum quae perficiuntur perfectionis principatus », respectu propriae perfectionis, quia quaecumque est propria rei perfectio, principaliter praeexistit in Deo, sicut regimen civitatis principaliter praeexistit in principe. Quantum vero ad consecutionem ultimi finis dicit : « Et eorum quae deificantur thearchia », id est principalis deitas. Dicitur enim creatura rationalis deificari per hoc quod suo modo Deo unitur, ut sic ipsa deitas principaliter ipsi Deo conveniat, secundario vero et participative his qui deificantur. Ulterius autem ponit ea quae pertinent ad meliorationem communiter omnium.

Est autem considerandum quod duplex processus invenitur in rebus : scilicet resolutionis et compositionis; et secundum utrumque tendunt res in divinam similitudinem. Nam secundum viam resolutionis tendunt res a compositione in simplicitatem, quae summe est in Deo : et quantum ad hoc dicit quod est « eorum quae simplicificantur simplicitas. » Secundum autem viam compositionis tendunt res a multitudine in unitatem, dum ex multis fit unum. Unitas autem primo est in Deo; et quantum ad hoc dicit : « Et eorum quae uniuntur unitas. » Non solum autem a Deo communicatur rebus quod in se subsistant et meliorentur, sed etiam quod aliis sint principium seu causa existentiae et meliorationis; et quantum ad hoc subdit quod est « supersubstantialitas super principale principium universi principii ». Non enim eodem modo est principium quo alia, sed eminentius; sic enim eminentius habet esse. Et ut universos Dei effectus simul comprehendat, subdit quod est « bona traditio occulti. » Manifestum est enim quod quaecumque in creaturis sunt, in Deo praeexistunt

eminentius. Sed creaturae quidem manifestae sunt nobis, Deus autem occultus. Sic igitur secundum quod rerum perfectiones a Deo per quamdam participationem derivantur in creaturas, fit traditio in manifestum ejus quod erat occultum; et hoc fit « secundum quod est conveniens », scilicet secundum proportionem determinatam uniuscujusque. Et quia dixerat quod Deus est substantia et vita omnium, ne aliquis intelligeret quod Deus esset essentia aut vita formalis veniens in compositionem rerum, hunc perversum intellectum excludit cum subdit: « Et ut simpliciter dicatur », id est universaliter dicatur, « vita viventium et substantia », id est essentia, « existentium », quasi « principium » (1) agens et causa » formalis « omnis vitae et substantiae », non quidem propter suam necessitatem, sed « propter bonitatem ipsius, quae existentia et deducit ad esse et continet », id est conservat ea in esse. Et sicut exponit de substantia et vita, ita intelligendum est et de omnibus consequentibus, ut scilicet Deus intelligatur esse revocatio et reformatio rerum, et simplicitas et unitas, et alia quae supra dixit, inquantum horum est principium et causa.

Deinde cum dicit: « Haec autem a divinis eloquiis memoramus », manifestat per quaedam divina nomina in Scripturis posita, quod ex divinis nominibus praedictam cognitionem de Deo capiamus; et dicit quod haec quae supra dicta sunt, scilicet quod per divina nomina Deus cognoscatur ut principium et causa, non ex nobis ipsis dicimus, sed a divinis eloquiis accipiendo « commemoramus, et, ut sic dicatur, omnem sanctum hymnum », id est laudem Dei. « theologorum invenies », si diligenter in Scripturis scruteris, « dividentem », id est distinguentem, nominationes Dei « ad bonos processus thearchiae », id est secundum processus perfectionum quae ex divina bonitate in creaturas proveniunt. Quod enim Deus dicatur bonus, vivens (2), sapiens, et multis aliis nominibus nominetur, non est ex aliqua multitudine seu diversitate in ejus natura existente (quia omnia haec in eo unum sunt), sed ex

(1) Parm. : « qui est « primum » agens. »

(2) Parm. : « vivus. »

diversitate perfectionibus creaturarum accipimus diversa nomina, quae attribuimus Deo, sicut primo principio omnium horum processuum, et hoc « manifestative et laudative ». Manifestative quidem, inquantum Deus nobis per suos effectus innotescit, et inquantum per hujusmodi nomina Deo attributa nobis manifestantur hujusmodi perfectiones esse in rebus a Deo. Laudative vero, inquantum hoc totum ad Dei pertinet bonitatem, quod rebus (1) perfectiones communicantur. Et hoc primo exponit in nomine unitatis, subdens. quod « fere in omni theologico negotio », id est in omni libro theologiae, « videmus thearchiam », id est deitatem, « laudatam sicut monadem et unitatem »; quae duo idem significare videntur, cum unum sit graecum et aliud latinum. Quod quidem nomen unitatis Deo videtur maxime attribui propter duo. Primo quidem propter quod in ipso est, et hoc tangit cum dicit : « propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis ». Ratio enim unitatis in impartibilitate consistit. Unum enim est ens, quod non dividitur. Contingit autem aliqua non dividi in actu, quae dividuntur in potentia, sicut linea aut domus quorum utrumque potest dici unum, sed non simpliciter. Aliquid vero est indivisum non solum in actu, sed etiam potentia, ut unitas et punctus, et haec possunt dici non solum unum, sed etiam simplicia. In Deo autem utraque indivisibilitas consistit, quia non dividitur actu nec potentia; et ideo signanter dixit : « propter simplicitatem et unitatem »; et addit : « supernaturalis impartibilitatis », quia nulla simplicitas aut unitas naturalium rerum divinae simplicitati et unitati comparari potest. Secundo vero nomen unitatis attribuitur Deo propter hoc quod rebus unitatem communicat, et hoc est quod subdit : « ex qua », scilicet unitate divina. « ut unifica virtute » mirifica duo nobis proveniunt; quorum primum est quod nos « unimur », id est quamdam unitatem habemus, secundum quod dicitur unus homo aut unum animal; secundum est quod, cum unitas nostra non sit ita perfecta quod omnem diversitatem excludat; ipsa etiam quae sunt diversa in nobis ad quamdam unionem reducuntur, secundum quod etiam

(1) Parm. : « nobis. »

ea quae sunt simpliciter diversa in creaturis, ordine sunt unum, ut sic saltem Dei unitatem imitentur; et hoc est quod dicit quod nos congregamur ad quamdam « monadem », id est unitatem, « deiformem », id est Deo similem, quantum ad ea quae jam facta sunt unum, aut ad quamdam « unionem Dei imitativam », quantum ad ea quae fiunt unum; et hoc « conclusis alternitatibus », id est diversitatibus « nostris divisibilibus », id est quae ex aliqua divisione contingunt. « supermundane », id est supermundana virtute. Vel hoc quod dicit : « unimur », potest referri ad hoc quod unumquodque in se est unum, quod autem sequitur : « et divisibilibus nostris alternitatibus », potest referri ad hoc quod multa, licet sint diversa et altera, tamen ad aliquam unitatem reducuntur, vel perfecte, vel imperfecte. Monas enim, id est unitas, perfectionem unitatis designat; unio vera viam ad unitatem in quo imperfectio unitatis ostenditur. Deinde ostendit idem in nomine Trinitatis, et dicit quod invenimus Deum laudari « sicut Trinitatem, ad manifestandum supersubstantialem fecunditatem trium personarum », quae non distinguuntur nisi secundum originem; « ex qua » quidem fecunditate divina derivatur omnis fecunditas, quae nomine paternitatis intelligitur, ut Apostolus dicit ad Ephes., III, quod ex Deo Patre *omnis paternitas in coelo et in terra nominatur*; nec solum nominatur, sed etiam existit sive causatur. Tertio autem manifestat idem ex nomine causae, et dicit quod Deus laudatur « sicut causa existentium », propter hoc quod « omnia sunt deducta ad esse ex bonitate ejus substantificante res », non autem ex necessitate naturae. Quarto autem manifestat idem per nomen sapientis et pulchri et dicit quod laudant deitatem theologi, sicut « sapientem et pulchram, quia omnia existentia » in quibus invenitur propria natura salvata absque corruptione, « sunt plena omni harmonia divina », id est perfecta consonantia seu ordine a Deo « et » sunt iterum plena « sancto decore »; ut quod dicit, « harmonia », referatur ad sapientiam, ejus est ordinare et commensurare res; quod autem dicit, « decore », maxime ad pulchritudinem referatur. Per hoc autem quod diminuitur aliquid de harmonia vel decore, accedit corruptio in rebus secundum

excessum a propria natura, sicut aegritudo in corporibus et peccatum in anima. Quinto, manifestat idem de nomine benignitatis, et dicit quod divina Scriptura laudat deitatem sicut « benignam, differenter » tamen a praedictis nominibus. Nam secundum praedicta nomina laudatur Deus, inquantum non communicabat sua; benignus autem laudatur inquantum in opere incarnationis, « in una personarum ipsius » deitatis, scilicet in persona Filii, « communicavit nostris », id est his quae ad naturam nostram pertinent, non afferens corpus cœleste, ut Valentinus dicit; « ad veritatem », id est secundum veritatem, non phantastice, ut dicit Manichaeus; « totaliter », id est quantum ad omnes partes nostrae naturae non assumens corpus absque anima, aut animam absque corpore, aut animam et corpus absque intellectu, ut Arius et Apollinaris dixerant. Et ut finem incarnationis ostendat, subdit : « Revocans », a statu peccati, « humanam extremitatem », id est humanam naturam, quae est ultima creaturarum secundum ordinem creationis, « ad seipsum » scilicet deitatem (1), et non solum revocans amovendo, sed etiam « reponens » operando. Et ne aliquis crederet quod ita communicaverit nostris secundum inhabitationem (2) solam, ut Nestorius dixit, sed secundum veram unionem in persona et hypostasi, ut scilicet ipse qui est Deus, vere sit homo; subjungit : « et qua », id est secundum quam bonitatem, « Jesus » qui est « ineffabiliter simplex » secundum deitatem, ipse idem hypostasi est compositus secundum humanitatem; « et » qui est aeternus « secundum deitatem », accepit praesentationem temporalem, « id est ut sit temporalis in hoc praesenti tempore secundum humanam naturam, « et qui » secundum deitatem « supersubstantialiter excellit omnem ordinem secundum omnem naturam, factus est intra nostram naturam », vere homo sub specie humana contentus, sicut et caeteri homines per quae omnia (3) dat intelligere quod idem est suppositum Deus et homo.

(1) Al. : « secundum deitatem. »

(2) Parm. : « ita conjuncta sit veritate nostris, secundum exhibitionem. »

(3) Parm. omittit : « omnia. »

Et ne aliquis perverse intelligeret quod Deus factus sit homo secundum aliquam conversionem deitatis in carnem vel in animam, vel etiam secundum aliquam commassationem (1) ut sic esset una natura (2) Dei et hominis, ut Eutyches conflinxit, subjungit : « Cum intransmutabili et inconfusa collocatione », id est firma salvatione, « priorum », id est proprietatum utriusque naturae, quia neque divinitas conversa est in humanitatem, neque humanitas in divinitatem. Et quia de mysterio Incarnationis plura dici possent quae ad praesens omittit, quia non est de hoc principalis intentio, subdit quod non solum praedicta intelliguntur per divinam benignitatem, sed « et quaecumque alia deifica lumina », id est quascumque alias divinas illuminationes et veritates. « occulta traditio nostrorum ducum », scilicet apostolorum, et aliorum doctorum post eos, « nobis donavit (3) manifestative juxta consequentiam (4) eloquiorum divinatorum », id est secundum quod in sacra Scriptura traditur. Deinde cum subdit : « Haec et nos docti sumus », ostendit differentiam cognitionis quam in praesenti vita de Deo per nomina divina accepimus, ad cognitionem quam sancti habent in vita futura, cum dicit quod « haec » quae dicta sunt in expositione divinatorum nominum de Deo, « nos sumus edocti nunc » id est in praesenti vita, « juxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum », id est sacrae Scripturae, « et hierarchicarum traditionum », id est aliorum dogmatum quae apostoli et eorum discipuli tradiderunt, quae non continentur in sacra Scriptura, ut puta quae pertinent ad ritus sacrorum mysteriorum (5). Hierarchia enim idem est quod sacer principatus : unde apostoli et alii Ecclesiae praelati hierarchiae dicuntur, quasi sacri principes. Dicit autem : « per sancta velamina », quia in praesenti vita non possumus per ea quae nobis tradita sunt, ipsam Dei essentiam, prout in se est videre ; sed ins-

(1) Parm. : commensurationem. »

(2) Parm. inepte : « creatura. »

(3) Al. : « donavit. »

(4) Parm. : « consequentia. »

(5) Parm. : « ad sacrorum mysteriorum cognitionem. »

truimur de Deo in Scripturis per similitudinem effectus ipsius, quasi per quaedam velamina, secundum illud I Cor., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Qualia vero sunt ista velamina, exponit subdens quod « ex benignitate (1) Dei intelligibilia circumvelantur per sensibilia », sicut cum Scripturae de Deo et angelis sub similitudine quorundam sensibilibus loquuntur, ut patet Isa., VI, 1 : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum*; et infra, 2 : *Seraphim stabant super illud, sex alae uni, et sex alae alteri*; et similiter velantur (2) « supersubstantialia », scilicet divina, « existentibus », sicut cum Deo attribuuntur non solum sensibilia, sed etiam intelligibiles perfectiones creaturarum, ut cum attribuimus Deo vitam, intellectum et huiusmodi perfectiones in rebus creatis inventas. Similiter ex eadem benignitate « circumponuntur formae corporeae et figurae rebus incorporeis non sic formabilibus vel figurabilibus; et similiter res impliciter supernaturalis et infigurabilis, multipliciter componitur « per varietatem divisibilium signorum », inquantum scilicet ipse Deus, qui est supernaturalis et simplex, per diversa nobis manifestatur in Scripturis, sive sint diversae processiones, sive diversae similitudines. Signanter autem dixit : « benignitate », quod enim Scripturis exprimuntur nobis intelligibilia per sensibilia, et supersubstantialia per existentia, et incorporalia per corporalia (3), et simplicia per composita et diversa non est propter invidiam, ut subtrahatur nobis cognitio divinorum, sed propter nostram unitatem, quia Scriptura nobis condescendens tradidit nobis quae supra nos sunt, secundum modum nostrum. Et hic quidem modus cognitionis est quo Deum in praesenti vita cognoscere possumus. « Tunc autem », scilicet post resurrectionem beatam, « quando incorruptibiles et immortales erimus », corruptibili hoc accipiente incorruptionem, et mortali hoc accipienti immortalitatem, ut dicitur I Corinth., XV; et quando « consequemur finem christiformem », id est assimilationem ad Christum, secundum illud Philip., III, 21 : *Reformabit*

(1) Parm. « bonitate. »

(2) Parm. : « uniantur. »

(3) Parm. omittit : « per corporalia. »

corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, « et beatissimum », quia non solum beatificabitur anima, sed etiam suo modo glorificabitur corpus; *tunc semper cum Deo erimus* secundum eloquium, id est ut dicitur I Thessal., IV. Nos, inquam, « adimpleti visibili apparitione », id est sensibili et corporali, « ipsius Dei », quantum ad humanitatem Christi, et hoc « in castissimis contemplationibus », quia ad carnem Christi non afficiemur carnaliter, sed spiritualiter, secundum illud Apostoli II Cor., V, 16 : *Et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc non novimus*. Ipso, inquam, Christo, « refulgente circa nos » per sui corporis claritatem « manifestissimis splendoribus, sicut » factum est « circa discipulos in illa divinissima transformatione », id est transfiguratione, quando, ut habetur Matth., XVII, *facies ejus resplenduit sicut sol*. Et non solum erimus adimpleti sensibili apparitione ipsius, sed etiam erimus participantes (1) intelligibili datione « luminis ipsius » Christi, quod effundet in nos secundum virtutem suae divinitatis. Et hoc lumen participabimus « in impassibili et immateriali mente ». Mens enim nostra nunc quidem passibilis est per accidens ex unione ad corpus, et materialis efficitur secundum affectionem ad res materiales, et ideo nunc non est idonea ad tanti luminis participationem, sicut tunc erit quando in nullo impediatur per corporales passiones, neque subdetur materialibus affectionibus. Et per hanc participationem luminis erimus « et participantes unitione », quae est « super mentem », quia scilicet mens nostra ut intelligibili ipsi Deo, qui est super mentem, uniatur, et hoc fiet « per ignotas et beatas immissiones superclarorum radiorum », id est divinarum illuminationum, quae nunc sunt nobis occultae sicut inexpertae, quibus tunc eadem mentes beatificabuntur. Et hoc quidem consequenter consequentur homines « secundum imitationem supercoelestium mentium », id est angelorum diviniore modo quam nunc. Nunc enim licet in qualibet contemplatione veritatis mentes humanae ad angelorum unionem illustrentur, tamen multum defi-

(1) Parm. : « participatione. »

cimus ab eorum aequalitate, sed tunc « aequales erimus angelis, ut dicit veritas eloquiorum, et « erunt » filii Dei, existentes filii resurrectionis » et (1) habetur hoc Luc, XX.

Deinde cum dicit : « Nunc autem, sicut nobis est possibile, propriis quidem ad divina signis utimur », ostendit quod post omnem cognitionem quam in praesenti vita de Deo habemus, id quod est Deus remanet nobis occultum, et circa hoc duo facit. Primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum, ibi : « In quo omnes fines omnium cognitionum superineffabiliter praexisterunt ». Dicit ergo primo quod « nunc », id est in praesenti vita, sicut supra expositum est, « utimur, sicut nobis est possibile, propriis signis ad divina » cognoscenda : quae quidem signa sunt tam perfectiones quae procedunt a Deo in creaturas, quam et metaphorae quae a creaturis per similitudinem transferuntur in Deum. Et huiusmodi quidem signa dicuntur propria cognitioni rerum divinarum ex parte nostra, quia non est possibile nobis aliter innotescere res divinas nisi hoc modo. Non tamen sic utimur huiusmodi signis in cognitione divinorum quod in eis mens nostra remaneat, nihil ultra huiusmodi Deum existimans; sed « ex istis » signis « rursum extendimur » secundum nostram proportionem ad simplicem et unitam veritatem intelligibilium miraculorum, « id est admirabilium contemplationum, quas de rebus divinis per huiusmodi signa accipimus. Dicit autem » ad simplicem et unitam « veritatem », ut simplicitas correspondeat compositioni signorum, unitas vero eorum multitudini et diversitati. Et ne aliquis credat quod per signa praedicta veritatem et intelligentiam divinorum perfecte comprehendere possimus, subjungit quod « immittimus nos ad supersubstantialem radium », id est ad veritatem de Deo cognoscendam, sed non perfecte, sed « secundum quod est fas nobis », scilicet « sedantes », id est quietantes, « nostras intellectuales operationes », ne ultra ferantur quam nobis sit datum; et hoc dico « post omnem secundum nos unionem deiformium », quasi dicat : Postquam secundum deiformitatem uniti fuerimus per cognitionem rebus divinis, quantumcumque nobis est possibile,

(1) Parm. : « ut habetur. »

adhuc remanet aliquid de rebus divinis nobis occultum, a cujus inquisitione oportet nos sedare intellectum nostrum.

Deinde cum dicit : « In quo omnes fines omnium cognitionum superineffabiliter praeextiterunt », probat quod dixerat; et circa hoc tria facit : primo enim inducit probationem; secundo, exponit eam, ibi : « Et omnium quidem substantialium cognitionum, et virtutum terminationes simul et omnes supersubstantialiter in seipso praeaccepit; » tertio, probat quoddam quod in probatione supposuerat, ibi : « Si enim cognitiones omnium existentium sunt, et si existentia finem habent, qui est super omnem substantiam, et ab omni cognitione est segregatus ».

Ad evidentiam autem primae partis considerandum est quod nulla virtus finita extendit se in infinitum, sed ad aliquem certum terminum concluditur; unde cum omnis virtus cognoscitiva creaturae sit finita, cujuslibet cognitionis creaturae est certus terminus (1), ultra quem non tendit. Et hujus exemplum accipi potest ex diversis scientiis. Habet enim geometria aliquem terminum ultra quem non tendit et similiter naturalis scientia. Et hoc quidem intelligendum est de re qualibet conditione creata. Manifestum est autem quod illud quod excedit terminum alicujus cognitionis, non attingitur ab illa cognitione. (2). Supersubstantialis autem radius, id est ipsa divina veritas, excedit omnes terminos et fines quarumcumque cognitionum, quia « omnes fines » quarumcumque « cognitionum » eminentius praeexistunt in ipso radio, sicut in causa primordiali, modo ineffabili nobis propter suam eminentiam. Unde relinquitur quod praedictum radium non possumus cogitare inquirendo, neque exprimere loquendo, neque perfecte contemplari quocumque modo : non propter sui defectum, sed propter hoc quod est « ab omnibus distinctus », et per consequens « ignotus omnibus », quasi super omnia existens.

Deinde cum dicit : « Et omnium quidem substantialium cognitionum et virtutum terminationes simul et omnes

(1) Sic cod. Viet. ; al. : « est aliquis certus terminus : » Parm. : « unde omnis virtus cognoscitiva creaturae habet aliquem certum terminum. »

(2) Sic cod. Viet. ; Parm. : « quod ille qui terminum alicujus cognitionis non attingit, ad illam cognitionem non attingit »

supersubstantialiter in seipso praeaccepit », exponit quod dixerat : scilicet quod fines cognitionum praeexistunt in supersubstantiali radio, et dicit quod cum ille radius sit supersubstantialis, virtutes autem cognoscitivae et cognitiones ipsae sint substantiales, id est substantiis creatis proportionatae, et per consequens finitae; manifestum est quod praedictus radius « praeaccepit in seipso », tanquam causa suprema, « terminationes omnium » praedictarum « cognitionum et virtutum »; non quidem successive, ut nunc habeat hanc, nunc illam, sed « simul » et unite; neque iterum particulariter, ut habeat hanc terminationem et non illam, sed universaliter « omnes »; neque iterum habet in se huiusmodi terminationes eo modo quo sunt in substantiis creatis, sed « supersubstantialiter ». Et quia quod dixerat : « Quem neque cogitare possibile est », posset aliquis referre solum ad cognitionem praesentis vitae, ulterius extendit hoc etiam ad angelos, et dicit quod ille supersubstantialis radius est « collocatus », non solum super mentes humanas, sed etiam « super mentes coelestes », id est angelicas, non ut nullo modo attingatur ab eis, sed ita quod comprehendi non possit : et hoc est quod dicit, « incomprehensibili virtute ».

Deinde cum dicit : « Si enim cognitiones omnium existentium sunt, et si existentia finem habent, qui est super omnem substantiam, et ab omni cognitione est segregatus », probat quod supposuerat, scilicet quod in Deo praeexistant terminationes omnium cognitionum, et ratio sua talis est : Omnes cognitiones sunt de rebus existentibus; objectum enim cognitionis est ens. Existentia autem sunt finita. Ens igitur finitum est objectum cognitionis finitae. Deus ergo, cum sit infinitus, excedit omnem substantiam finitam, praehabens in se fines omnium; et per consequens est separatus ab omni cognitione, inquantum omnem cognitionem creaturae excedit, ut a nulla comprehendi possit.

LECTIO III

Quomodo Deus nominari possit.

Omnium quidem existens circumapprehensivus, et comprehensivus, et praeapprehensivus, omnibus autem universaliter est incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, neque phantasia, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia. Quomodo de divinis nominibus divinus a nobis tractabitur sermo invocabili et supernominabili et supersubstantiali deitate demonstrata? Sed quod dicimus quando theologicas hypotyposes exposuimus, unum ignotum supersubstantialiale ipsum bonum quod est, trinam unitatem dico, quae est simul Deus, et simul bonum, neque dicere, neque possibile est cogitare. Sed et sanctarum virtutum angelis convenientes unitiones, quas sive immissiones, sive susceptiones oportet dicere, superignotae et superclarae bonitatis, ineffabiles sunt et ignotae: et solum ipsis inerunt qui super angelicam cognitionem digni habiti sunt ipsis angelis. Istis deiformes ad angelorum imitationem, sicut est possibile, unitae mentes (quoniam secundum omnis intellectualis operationis quietem talis fit deificationem mentium ad supremum lumen unitio) laudant ipsum proprie, maxime per ablationem a cunctis existentibus: hoc vere et supernaturaliter illuminatione edocti ex beatissima ad ipsum unitione, quod omnium quidem existentium est causa, ipsum autem nihil, ut ab omnibus (1) substantialiter segregatum. Igitur supersubstantialitatem quidem thearchicam, quomodocumque (2) est superbonitatis superessentia, neque ut rationem aut virtutem, neque sicut mentem, aut vitam, aut (3) substantiam, laudare possibile nulli eorum, quantumcumque sunt veritatis amatores quae est super omnem veritatem: sed sicut ab omni habitu, motu, vita, phantasia, opinione, nomine, verbo, deliberatione, intellectu, substantia, statione, collocatione, unitione, fine, infinitate, universis, quaecumque existentia sunt, excellenter segregatam. Quoniam autem sicut

(1) Al. : « ipsum autem velut ab omnibus. »

(2) Al. : « quaecumque est. »

(3) Al. : « quocumque. »

bonitatis essentia per ipsum esse omnium est existentium causa, boni principem thearchiae providentiam, ex omnibus causatis laudare convenit. Quoniam et circa ipsam omnia, et ipsius causa, et ipsa est ante omnia, et omnia in ipsa constiterunt, et esse hanc est totorum deductio et substantia, et omnia ipsam desiderant : intellectualia quidem et rationalia cognitive; istis autem subjecta sensibilibus, et alia secundum vivificum motum, aut substantialem et habitudinariam aptitudinem. Hoc igitur scientes theologi, et sicut innotabilem ipsam laudant, et ex omni nomine innotabilem quidem, sicut quando dicunt thearchiam ipsam in una mysticarum visionum Dei apparitionis significativae (1) increpare eum qui dixit: **Quod est nomen tuum?** et sicut ab omni cognitione ex Dei nominatione ipsum abigentem dicere : Quare interrogas nomen meum? et hoc est mirabile. Numquid autem non hoc vere est mirabile nomen quod est super omne nomen quod nominatur sive in saeculo isto, sive in futuro? Multorum autem nominum, sicut quando ipsam rursus inducunt dicentem : Ego sum qui sum, vita lumen, Deus, veritas, et quando ipsi periti deitatis, omnium causam multis nominibus ex multis causatis laudant, sicut bonum, sicut pulchrum, sicut sapientem, sicut diligibilem, sicut Deum deorum, sicut (2) **Dominum** dominorum, sicut **Sanctum** sanctorum, sicut aeternum, sicut existentem et sicut saeculorum causam, sicut vitae largitorem, sicut sapientiam, sicut mentem, sicut rationem, sicut cognitorem (3), sicut prae-habentem omnes thesauros universae cognitionis, sicut virtutem, sicut potentem, sicut regem regnantium, sicut veterem dierum, sicut sine senectute et invariabilem, sicut salvationem, sicut justitiam, sicut justificationem (4), sicut liberationem, sicut in magnitudine cuncta excedentem, sicut in aura subtili. Et quidem et in mentibus ipsum esse dicunt, et in animabus. et in corporibus et in coelo et in terra : et simul in eodem eodem, mundanum, circummundanum, supermundanum, supercoelestem, supersubstantialem, solem, astrum, ignem, aquam, spiritum, rorem, nubem, ipsum lapidem et petram, omnia

(1) Al. : « significantem. »

(2) Al. : « hic et infra proxime : « sive. »

(3) Al. : « sicut cognitionem. »

(4) Al. : « sanctificationem. »

existentia et nihil existentium. Ita igitur omnium causae, et super omnia existenti et innomabile conveniet, et omnium existentium nomina, ut diligenter sit totorum regnum, et circa ipsam sint omnia, et ab ipsa sicut a causa, sicut principio, sicut fine segregate: et ipsa secundum eloquium sit omnia in omnibus. Et vere laudatur omnium substantia principalis et perfectiva et contentiva custodia et cibus, et ad ipsum conversiva, et hoc unitive: et communicabiliter segregate. Non enim continentiae aut vitae aut perfectionis solum causa est, ut a sola hac aut alia providentia bonitas, quae est super nomen, nominetur: sed omnia simpliciter et incircumfinite in seipso existentia praecepit perfectissimis unius et ejusdem et omnium causae providentiae bonitatibus, et ex existentibus universis, convenienter laudatur et nominatur. Et quidem non istas solas theologi Dei nominationes commendant a perfectis aut particularibus providentiis aut provis: sed et quando a quibusdam apparitionibus divinis in sanctis templis, aut alibi, magistros aut prophetas illuminantibus, secundum alias et alias causas et virtutes nominant supersplendentem et supernominabilem bonitatem: et formas ipsi et figuras humanas, aut igneus aut electrinus circumponunt, et oculos ipsius, et aures et cincinnos, et cultus et manus, et spinas, et alas, et brachia, et dorsa, et pedes laudant, et coronas, et thronos et calices, et crateres ipsi, et alia quaedam mystica circumponunt: de quibus in Symbolica contemplatione secundum virtutem dicemus. Nunc autem, quaecumque sunt praesentis negotii, ex eloquiis congregantes, et sicut quodam canone dictis utentes, et ad ipsa insipientes ad reservationem intelligibilium Dei nominationum procedamus. Et quod semper secundum omnem theologiam hierarchica lex inducit (1) Dei inspectiva deliberatione inspiciamus, ut proprie dicamus quibus Deus appareat contemplationes: et aures sanctas sanctarum Dei nominationum reservationibus apponamus in sanctis sancta secundum divinam traditionem collocantes, et ipsa ab indoctorum risibus et delusionibus auferentes: magis autem ipsos illos, si totaliter sunt tales quidam homines, ab impugnatione Dei in hoc liberantes. Igitur tibi quidem hoc custodire utile, o pulcher Timothee, secundum

(1) Al. : « in Dei inspectiva. »

sanctissimam memorationem, et neque dicibilia (1) neque exportabilia divina facere ad indoctos. Mihi autem det Deus, ut deceat Deum, laudare invocabilis et innominabilis deitatis deificas multas nominationes, et non auferat verbum veritatis ab ore meo.

« Omnium quidem existens circumapprehensivus, et comprehensivus, et praeapprehensivus ». Postquam ostenderat Dionysius quam cognitionem de Deo per divina nomina accipere possumus, hic ostendit quomodo Deus nominari possit; et primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam, ibi « Sed quod diximus quando theologicas hypotyposes exposuimus ».

Est ergo dubitatio talis. Ostensum est quod Deus est potior omni nostra locutione et omni cognitione, et non solum excedit nostram locutionem et cognitionem, sed universaliter collocatur super omnem mentem, etiam angelicam, et super omnem substantiam. Et ne aliquis crederet sic Deum esse super omnia remotum, ut non solum non cognosceretur, sed quod nec etiam cognosceret quae infra se sunt, subjungit quod ipse est « omnium circumapprehensivus », inquantum cognoscit proprietates et circumstantias rerum, « et comprehensivus », inquantum perfecte cognoscit quidditates seu essentias omnium, « et praeapprehensivus », inquantum scilicet cognitionem rerum non accipit a rebus sicut nos, sed scientia ejus praeexistit rebus, utpote causa earum; et tamen ipse « omnibus » rebus est « incomprehensibilis, et neque potest comprehendi sensu, neque phantasia », sive imaginatione, « neque opinione », in quibus et bruta communicant; neque etiam comprehendi potest per ea quae sunt propria rationalium : quia « neque nomen » est ejus, ut comprehendens ipsum, « neque sermo », aliquis complexus, « neque tactus », id est simpliciter intuitus intellectus, « neque scientia », quae provenit ex deductione principiorum in conclusiones. Si ergo ita est, « quomodo de divinis nominibus » poterit aliquis « sermo tractari a nobis? » cum demonstratum sit quod supersubstantialis deitas voce significari non potest, utpote supra

(1) Al. : « discibilia. »

omne nomen existens. Ridiculum enim videtur velle tractare de nominibus rei quae nominari non potest.

Deinde cum dicit : « Sed quod diximus quando theologicis hypotyposes exposimus », solvit praedictam dubitationem, et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter Deus nominari potest; secundo, qualiter de divinis nominibus sit agendum, ibi : « Nunc autem quaecumque sunt praesentis negotii, ex eloquiis congregantes..... ad reserationem intelligibilium Dei nominationum procedamus ». Prima pars dividitur in tres. secundum tres modos Dei nominationum quos assignat. Secunda pars incipit ibi : « Quoniam autem sicut bonitas essentia per ipsum esse omnium est existentium causa, boni principem thearchiae providentiam ex omnibus causatis laudare convenit »; tertia pars incipit ibi : « Sed et quando a quibusdam apparitionibus divinis..... nominans supersplendentem et supernominabilem bonitatem ». Circa primum duo facit. Primo. ponit radicem primi modi nominationum; secundo, assignat primum modum Dei nominationum. ibi : « Istis dei-formes ad angelorum imitationem. sicut est possibile, unitae mentes... laudant ipsum ». Dicit ergo primo quod sicut dictum est in libro *De theologicis hypotyposibus*. ipsum per se « unum », quod Deus est, quod est « ignotum » et « supersubstantiale », id est super omnem substantiam, et quod est « ipsum bonum », id est ipsa essentia bonitatis, et quod est ipsum « quod est », id est ipsum per se esse, scilicet « ipsam trinam unitatem dico », in qua non est aliquis gradus, sed omnes tres per se sunt « simul » et aequaliter « Deus », et « simul » et aequaliter ipsum bonum »; non quod Filius sit umbra bonitatis, sicut Origenes et Arius dixerunt; istud inquam, secundum quod in se est, « neque dicere neque cogitare est possibile « nobis »; non enim possumus ipsam essentiam Dei quae est unitas in Trinitate, in praesenti vita videre. Et licet angeli videant essentiam, tamen etiam sunt nobis « ineffabiles » et ignotae « sanctarum virtutum uniones », quae conveniunt « angelis » quibus scilicet uniuntur per cognitionem; ad divinam essentiam, ipsam aequaliter attingendo, sed non comprehendendo; « quas » scilicet uniones, « oportet dicere sive immissiones. sive susceptiones bonita-

tis » divinae, « superignotae et superclarae »; non enim est ignota propter obscuritatem, sed propter abundantiam claritatis. Immissiones autem dici possunt, inquantum ipsa divina bonitas se immittit quodammodo sanctis mentibus; susceptiones autem, inquantum sanctae mentes ipsam capiunt secundum suum modum. Et licet nunc hujusmodi immissiones sint nobis ineffabiles et ignotae, « inerunt » tamen aliquibus hominibus, sed illis « solis qui digni habiti sunt ipsis » angelis », id est societate et consortio angelorum, quantum ad « cognitionem superangelicam ». Visio enim Dei per essentiam est super naturam cujuslibet intellectus creati, non solum humani, sed etiam angelici.

Deinde cum dicit : « Istis deiformes..... laudant ipsum proprie », assignat primum modum Dei nominationum, qui scilicet fit per remotionem; et dicit quod mentes Deo conformatae, sanctorum scilicet prophetarum et apostolorum, « unitae », id est conjunctae praedictis immissionibus et susceptionibus, secundum imitationem angelorum, non quidem aequaliter angelis, sed « sicut est possibile » in hac vita, « laudant Deum maxime proprie per « remotionem a cunctis existentibus »; et hoc ideo, quia « unitio sanctarum mentium » ad Deum, qui est super omne lumen, « sit talis », scilicet per remotionem a cunctis existentibus, « secundum quietem omnis intellectualis operationis », id est in ultimo, in quo quiescit omnis eorum intellectualis operatio. Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest; et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime propria; etenim illi qui sic laudant Deum per remotionem, « per illuminationem » Dei « vere et supernaturaliter » sunt « hoc edocti ex beatissima conjunctione ad Deum »; qui Deus, cum sit « omnium existentium causa », ipse « nihil » est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter « segregatus ab omnibus ». Et ideo « divina supersubstantialitas », quae est bonitatis essentia, ab his quae sunt divinae veritatis amatores, « quae est supra omnem veritatem », non potest laudari, « quomodo-
documque est », id est comprehensive, « neque » ut dica-

tur « ratio aut virtus, neque ut mens, aut vita, aut substantia ». Et eadem ratio est de omnibus aliis nominibus, quae processiones Dei in creaturas significant. Sed « laudant eam » sicut superexcellenter, segregatam ab omni habitu, quod potest referri ad artificialia vel ad quascunque exteriores circumstantias, etiam « motu » quantum ad naturalia, « vita » quantum ad viventia, « phantasia, opinione », id est aestimatione, quantum ad sensitiva, « nomine » incomplexo, verbo complexo, deliberatione », id est inquisitiva ratione, quantum ad rationalia, ut sunt homines, « intellectu », quantum ad intellectualia, ut sunt angeli; et universaliter quantum ad omnia dicit, « substantia », si consideretur esse rerum « statione, collocazione » quantum ad rerum permanentiam, ut statio referatur ad firmitatem rei secundum quod consistit in seipsa, collocatio vero secundum quod firmatur in aliis. Et quantum ad perfectionem rerum subdit « unitione, fine, infinitate », et universaliter ab omnibus quocunque modo existant. Hic igitur est primus modus Dei nominationum per abnegationem omnium ea ratione quod ipse est super omnia, et quidquid est quocunque nomine signatum, est minus eo quod est Deus, quia excedit nostram cognitionem, quam per nomina a nobis imposita exprimimus.

Deinde cum dicit: « Quoniam autem sicut bonitatis ejus essentia per ipsum esse omnium est existentium causa, boni principem thearchiae providentiam ex omnibus causatis laudare convenit », tradit secundum modum Dei nominationum, quae scilicet nominant Deum ut causam, et circa hoc tria facit. Primo, praemittit rationem hujusmodi nominationum, secundo, ponit ipsas nominationes, ibi: « Hoc igitur scientes theologi, et sicut innomabilem ipsam laudant, et ex omni nomine, tertio, excludit quandam errorem, ibi: « Et vere laudatur omnium substantia principalis et perfectiva et contentiva ».

Ad evidentiam autem primae partis considerandum est quod, cum effectus procedant per quandam assimilationem a suis causis secundum modum quo aliquid est causa, praehabet in se similitudinem sui effectus. Si enim aliquid est causa alterius secundum suam speciem vel naturam, effectus in se habet similitudinem secundum suam natu-

ram, sicut homo generat hominem, et equus equum. Si vero sit causa alterius secundum aliquam dispositionem superaditam, secundum hoc etiam habet similitudinem sui effectus. Aedificator enim est causa domus non secundum suam naturam, sed secundum suam artem; unde similitudo domus non est in natura aedificatoris, sed in ejus arte. Ulterius autem considerandum est quod, cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum; bonum est cui primo competit ratio causandi. Secundum hoc igitur quod aliquid se habet ad bonum, secundum hoc se habet quod sit causa. Quia igitur Deus est bonus, non quidem bonus quasi bonitatem participans, sed « sicut ipsa essentia bonitatis », non per aliquam dispositionem participatum est causa rerum, sed « per ipsum esse suum est causa omnium existentium »; nec per hoc excluditur quin agat per intellectum et voluntatem, quia intelligere et velle est ipsum esse ejus. Sic igitur in ipso sua causa prae habet similitudinem omnium suorum effectuum. Omnis autem causa in tantum potest nominari ex nomine sui effectus, in quantum habet in se similitudinem ejus. Si enim sit similitudo secundum identitatem rationis, nomen illud conveniet causae et causato, sicut nomen hominis generanti et generato. Si vero non sit similitudo secundum eandem rationem, sed sit supereminenter in causa, non dicetur nomen de utroque secundum unam rationem, sed supereminenter de causa, sicut calor de sole et igne. Sic igitur, quia similitudo omnium rerum praexistit in divina essentia non per eandem rationem sed eminentius, sequitur quod « providentiam deitatis », sicut « principem » totius « boni », id est principaliter in se totum bonum habentem, et aliis diffundentem, « convenit laudare ex omnibus causatis »; non tamen univoce, sed supereminenter, quod contingit propter convenientiam creaturarum cum ipsa; quam quidem convenientiam designat cum subdit: « quoniam et circa ipsam sunt omnia ». Effectus enim dicuntur circa causam consistere (1), in quantum accedunt ad similitudinem ipsius, se-

(1) Sic Cod. Vict.; al.: « consistentiae »; Parm.: « consistentes. »

cundum similitudinem qua lineae egredientes e centro circumstant ipsum secundum quamdam similitudinem ab ipso derivatae. Inveniuntur autem aliqua esse circa aliquid quod tamen est propter ea quae circumstant, sicut columna est propter domum. Non autem Deus est propter creaturas, sed e converso; et ideo subdit: « et ipsius causa sunt omnia », eo modo loquendi quo medicina dicitur esse causa sanitatis, id est propter sanitatem. **C**ontingit autem apud nos quod id quod est propter finem, est causa activa finis, et prius eo in generatione, sicut se habet medicatio ad sanitatem; et ne sic Deus esse finis credatur, subjungit: « et ipse est ante omnia ». Sunt etiam aliqua propter finem, quae licet non praecedant id propter quod sunt, tamen aliquid ad ipsum conferunt, sicut vestimenta sunt propter hominem; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: « et omnia in ipso consistunt »; unde ex nullo aliquid accipere potest, sed omnia acquirunt quicquid habent ab ipso. Et ne aliquis credat esse Deum causam rerum solum per modum finis, ut quidam posuerunt, et non per modum factionis et conservationis, subjungit: « et esse hanc », scilicet deitatem, vel providentiam divinam, « id est totorum », id est omnium vel perfectorum, « deductio », id est productio, et substantia »; ac si dicat: Ipsa deitas per suum esse est causa productionis et existentiae rerum.

Est autem ulterius considerandum quod omnis effectus convertitur ad causam a qua procedit, ut platonici dicunt. Cujus ratio est quia unaquaeque res convertitur ad suum bonum, appetendo illud. Bonum autem effectus est ex sua causa; unde omnis effectus convertitur ad suam causam, appetendo ipsam. Et ideo, postquam dixerat quod a deitate deducuntur omnia, subjungit quod omnia convertuntur ad ipsam per desiderium; et hoc est quod dicit: « et omnia ipsam desiderant ». Et ne aliquis credat quod omnia ipsam cognoscant, ostendit quomodo diversimode diversa ipsam desiderant, subdens: « intellectualia quidem », id est angeli, « et rationalia », id est homines, desiderant ipsam cognitione », id est cognoscendo ipsam, non enim cognosci potest nisi intellectu aut ratione; « istis autem subjecta », non cognitione ipsam desiderant, sed

alia quidem solum sensibiliter, (1) ut bruta animalia, « et alia secundum vivificum motum », ut plantae, « aut secundum aptitudinem substantialem », ut ea quae moventur secundum generationem et corruptionem, « aut habitudinariam », ut in aliis motibus qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et ubi; omnia enim hujusmodi licet non cognoscant Deum, tamen dicuntur ipsum desiderare, in quantum tendunt ad quoddam bonum particulare. In omni autem bono particulari refulget primum bonum, ex quo habet quodlibet bonum quod sit appetibile.

Deinde cum dicit : « Hoc igitur scientes theologi, et sicut innomabilem ipsam laudant, et ex omni nomine », ponit nominationes divinas, secundum rationem praedictam, et dicit quod theologi considerantes praedicta, scilicet quod Deus est segregatus ab omnibus, et tamen est causa omnium, quandoque quidem dicunt ipsum innomabilem, quandoque autem attribuunt ei omnium rerum nomina. « Innomabilem quidem » dicunt ipsum, « sicut quando dicunt ipsam deitatem in quadam mysticarum visionum », quae fuerunt secundum apparitionem divinam imaginativam, « significative increpare eum qui quaesivit : *Quod est nomen tuum?* » ab angelo qui apparebat in persona Dei. Et ut excluderet eum ab omni cognitione quae posset provenire ex Dei nomine, dixit : *Quare interrogas nomen meum, quod est mirabile?* Et habetur hoc Genes., XXXII. Et vere hoc *nomen est mirabile, quod est super omne nomen*, ut dicitur Philipp. II, « quod est innomabile, quasi collocatum super omne nomen quod nominatur sive in isto saeculo, sive in futuro », ut habetur Ephes., I. Et non solum laudatur in Scripturis Deus ut innomabilis, sed etiam ut « multorum nominum », sicut quando ipse Deus inducitur dicens : *Ego sum qui sum*, Exod. III, 14 : *Et vita et veritas*; Joan., XIV, 16 : *Et lumen*; Joan., VIII, 12 : *Et Deus*; Exod., III, 6 : *Ego sum Deus Abraham*. Et non solum ipsum inducunt ipsa nomina de se dicentem, sed etiam « ipsi » qui erant « periti circa deitatem », ut apostoli et prophetae, « laudant » Deum « ut omnium causam ex multis causatis ». Diversitatem horum causatorum

(1) Parm. : « subduntur », omisso « sensibiliter. »

quae hic subjungit, non oportet hic distinguere, quia ista distinguuntur in distinctione capitulorum. cum ad certa capitula omnes effectus hujusmodi reducat. Laudant enim eum *sicut bonum*, Luc., XVIII; *sicut pulchrum*, Cant. I; *sicut sapientem*, Job, IV; *sicut diligibilem*, Cant. V.; *sicut Deum deorum*, Psalm. XLIX; *sicut Sanctum sanctorum*, Daniel, IX; *sicut aeternum*, Baruch. III; *sicut existentem*, Job, XIV, 4; *Nonne tu qui solus es?* *sicut causam saeculorum*, Eccli; XXIV; *sicut vitae largitorem*, Act. XVII; *sicut sapientiam*, I Cor., I; *sicut mentem*, Isa. XXIX (et alia translatio habet *intellectum*); *sicut rationem*; Isa. LXIII, 1: *Ego qui loquor justitiam*; ubi alia translatio habet: « Ego qui disputo justitiam ». Vel melius potest dici quod ratio in graeco logos dicitur quod etiam signat verbum quod pluries in Scripturis invenitur. *Sicut cognitorem*, II. Timoth., III; *sicut praehabentem omnes thesauros universae cognitionis*, Coloss. II; *sicut virtutem*, I, Cor. I; *sicut potentem*, Psal. LXXXVIII; *sicut Regem regum*, Apocal., XIX; *sicut veterem dierum*, Dan., VII; *sicut sine senectute et invariabilem*, Jac., I; *sicut salvationem*, Matth. I; *sicut justitiam, sicut justificantem, sicut liberationem, vel redemptionem* secundum aliam translationem, I Cor., 1; *sicut magnitudinem cuncta excedentem*, Job, XXIII; *sicut in aura subtili*, III. Reg., xix; *et dicunt ipsum etiam esse in montibus, sive cordibus*, Ephes., III; *in animabus*, Sap. VII; *et in corporibus*, I. Cor. vi; *in coelo et in terra*, Jerem. XXIII; *et simul in eodem* id est quantum ad eandem materiam dicunt eundem esse mundanum, id est in mundo, Joan., I; *circa mundanum*, Eccli., XLIV; *supermundanum*, Isaiae, ult., et *supercoelestem*, Psalm CXII, 4: *Excelsus super omnes gentes dominus, et super coelos gloria ejus; supersubstantialem*, Matth. VI; *solem*, Malach., IV; *astrum*, id est stellam, Apocal. ult.; *ignem*, Deut. IV; *aquam*, Joan., III; *spiritum*, Joel, II; *et rorem*, Oseae, ult.; *nubem*, Oseae, VI; *lapidem*, Psal. CXVII; *petram*, I Cor., X; « et omnia alia existentia ei attribuuntur sicut causae, » et nihil existentium est, inquantum omnia superexcedit. « Ita igitur » Deo, qui est « omnium causa, et » tamen « super omnia existens, convenit et » esse « innomabile » inquan-

tum super omnia existit, et tamen conveniunt ei « omnia nomina existentium », sicut omnium causae; et rationem subjungit.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod regimen universi est optimum. Ad bonitatem autem regiminis requiritur quod ille qui regit non sit omnino ab his qui reguntur alienus; sed cum eis aliquam convenientiam habeat, ut possit esse utilis, et ut tamen subditos superexcedat, ne sit contemptibilis, ut imperare possit : et hoc est quod dicit : « ut regnum totorum », id est ut regimen universi, « sit diligenter », id est optime procedat, « omnia sunt circa primam causam », quasi ab ipsa secundum quamdam similitudinem derivata, « et ab ipsa sunt omnia segregata, sicut a causa », propter quam omnia sunt; « sicut a principio », a quo effluunt; « sicut a fine », quem consequuntur; « et ipsa » per hunc modum « sic omnia in omnibus », inquantum omnis perfectio omnium (1) est ipse Deus causaliter, « secundum eloquium »; hoc enim scriptum est I Corinth., xv.

Deinde cum dicit : « et vere laudatur omnium substantia principalis », excludit quorundam errorem. Fuerunt enim quidam platonici qui processiones perfectionum ad diversa principia reducebant, ponentes, unum principium esse vitae, quod appellabant primam vitam; et aliud principium esse intelligendi, quod appellabant primum intellectum, et aliud existendi quod appellabant primum (2) ens, et bonum. Et ad hoc excludendum dicit quod « Deus vere laudatur ut principalis substantia omnium, inquantum est principium existendi omnibus; et dicitur causa perfectiva omnium (3) » inquantum dat omnes perfectiones rebus, et dicitur causa contentiva, custodia et cibus; « quae tria ad conservationem rerum pertinere videntur. Quaedam enim sunt quae non indigent nisi ut in suis principiis conserventur, quia ab exteriori corrumpi non possunt, ut corpora coelestia; et quantum ad hoc dicit quod est « causa

(1) Cod. Vict. : « omnes perfectiones hominum est Deus. »

(2) Parm. omittit : « intellectum, et aliud existendi quod appellabant primum. »

(3) Parm. omittit : « omnium, inquantum est principium existendi omnibus; » et dicitur : « causa perfectiva omnium. »

contentiva », quia haec continet in esse. Quaedam vero sunt quae, etsi non deficiant ex suis principiis, corrumpi possunt ab exteriori, sicut aqua ab igne; et quantum ad hoc dicit, « custodia », quia haec defenduntur a Deo ne praeter ordinem suae rationis ab illis corrumpantur. Quaedam autem sunt quae ad sui conservationem indigent supplementis, sicut homines et animalia cibis; et quantum ad hoc dicit, « cibus », quia scilicet omnibus administrat ea quae sunt necessaria ad suam conservationem. Est etiam et causa « conversiva ad ipsum », quia hoc ipsum quod res convertuntur in Deum, desiderando (1) ipsum sicut finem, est eis a Deo. Et haec omnia conveniunt Deo « unitive », id est non secundum diversas virtutes, sed secundum unam simplicem virtutem, et « communicabiliter segregate », quia ita communicat aliis causalitates praedictas, quod tamen quidam singularis modus causandi separatim remanet apud eum. Ideo autem sic diversimode laudatur ut causa, quia « non solum est causa continentiae », id est salvationis rerum, « aut vitae aut perfectionis ». Ut « bonitas » divina, « quae est super omne nomen, nominetur », id est debeat nominari, « a sola hac aut alia providentia », id est causalitate; « sed » ipsa divina bonitas « praeaccipit in seipsa omnia existentia simpliciter », id est, non ita quod ex omnibus componatur, sed quae in seipsis sunt multa composita, in Deo sunt unum « simpliciter et in-circumfinite »; quia cum singula nomina determinate aliquid significant distinctum ab aliis, venientia in divinam praedicationem, non significant illud finite sed infinite; sicut nomen sapientiae prout in rebus creatis accipitur, significat aliquid distinctum a iustitia, ut puta in determinato genere et specie existens; sed cum in divinis accipitur, non significat aliquid determinatum ad genus et ad speciem seu distinctionem ab aliis perfectionibus sed aliquid infinitum; ideo et convenienter laudatur, et nominatur Deus « ex perfectissimis bonitatibus », id est perfectionibus, quae proveniunt rebus per providentiam illius supremae causae; quae cum sit una et eadem, est tamen diversorum, imo omnium causa, utpote cum nominatur nomine substantiae, aut vitae,

(1) Parm. : « considerando. »

aut alicujus hujusmodi, « et » etiam « nominatur ex universis existentibus » propter perfectiones in eis participatas, utpote si nominetur sol propter claritatem, et petra propter firmitatem, et sic de aliis.

Deinde cum dicit, « et quidem non istas solas theologi Dei nominationes commendant », ponit tertium modum Dei nominationum, et dicit quod sancti « theologi non solas istas Dei nominationes » nobis « commendant » quae sumuntur « a providentiis, aut provis, perfectis, aut particularibus »: ut per providentias, intelligamus perfectiones rebus communicatas, ut bonitatem et sapientiam; per provis autem ipsas res participantes hujusmodi perfectiones, ut hominem aut solem, quorum perfectae quidem providentiae dicuntur quae sunt universales, ut bonum, existens et hujusmodi; particulares autem quae alicui generi rerum conveniunt, ut sapiens et justum. Sed contingit quod « aliquando nominant Dei bonitatem », quae est « supernominabilis » propter suum supersplendorem, « a quibusdam divinis apparitionibus », id est imaginativis visionibus, quibus illuminati sunt « prophetae aut magistri », quod dicit propter eos qui agiographa conscripserunt, vel « in sanctis templis », vel in quibuscumque aliis locis, et hoc « secundum diversas causas et virtutes ». Ex diversis enim rationibus diversae apparitiones sunt factae; unde « circumponunt ei formas humanas », aut igneas, aut electrinas », et ad laudem ipsius describunt ei « oculos et aures », et alia membra, et « circumponunt ei coronas », et honores, et alia hujusmodi, quae facile est considerare ex diversis Scripturae locis. Et de hujusmodi Dei nominibus promittit se dicturum in libro *De symbolica theologia*, qui nondum apud nos habetur.

Deinde cum dicit: « Nunc autem quaecumque sunt praesentis negotii, ex eloquiis congregantes... ad reserationem intelligibilium Dei nominationum procedamus ». Ostendit quomodo de divinis nominibus sit agendum, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit de quibus divinis nominibus in hoc libro sit agendum; secundo, quis modus doctrinae servandus sit et quantum ad docentes et quantum ad audientes, ibi: « et quod semper secundum omnem theologiam hierarchica lex inducit, in Dei inspectiva delibera-

tione inspiciamus »; tertio exhortatur Timotheum. cui scribit, ad hoc observandum, ibi : « Igitur tibi quidem haec custodire utile, o pulcher Timothee ». Dicit ergo primo quod nunc procedendum est in hoc libro ad manifestationem divinatorum nominum intelligibilem, id est quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi; ita quod congregentur quaecunque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis; et quod his quae dicta sunt in isto capitulo sit utendum sicut quadam regula, ad quam in toto praesenti opere oportet respicere. Cum enim praemissa sint tria genera Dei nominationum, de primo qui est per remotionem, agitur in *Mystica theologia*; de secundo, qui est per intelligibiles processiones, in hoc libro; de tertio, qui est per sensibiles similitudines, in libro *De symbolica theologia*.

Deinde cum dicit : « Et quod semper secundum omnem theologiam hierarchica lex inducit, in Dei inspectiva deliberatione inspiciamus », ostendit modum determinandi de divinis nominibus, cum dicit quod considerandum est ut proprie dicamus « in hoc libro » contemplationes quibus Deus apparet ». Et dicit « proprie », contra metaphoricarum apparitiones. Et iterum inspiciendum est, quod ad manifestationes sanctorum Dei nominum admittantur « sanctae aures, scilicet fidelium, qui pie et reverenter audiunt; non infidelium, qui irrideant et blasphemant; ut sic « sancta collocemus in sanctis, secundum divinam traditionem ». Deo praecipiente : *Nolite sanctum dare canibus*, Matth. VII, 6; ut sic auferantur sancta derisionibus indoctorum; imo magis ipsi homines, si qui sunt totaliter divinis resistentes, liberentur ab impugnatione Dei; ipsi enim deridendo divinis, non divina laedunt, sed seipsos. Et hoc, inquam, in hoc opere providendum est, « quia semper secundum omnem doctrinam theologiceam lex hierarchica », id est quae per sacros principes traditur, « inducit », id est praecipit aut exhortatur haec esse observanda secundum quamdam deliberationem quae non ex humana sapientia provenit, sed ex ipsa Dei circumspectione.

Deinde cum dicit : « Igitur tibi quidem haec custodire utile, o pulcher Timothee », inducit Timotheum ad haec

observanda, et dicit quod utile est ei praedicta custodire, sed ut ipse haec sanctissime recordetur, et quod ea quae sunt divina neque dicat, neque quocumque modo exportet, id est prodat, indoctis, scilicet infidelibus, vel quibuscumque indoctis, qui propter imperitiam non capientes irrident.

Ultimo autem in oratione determinat praesens capitulum, rogans Deum ut det ei cum Dei laude, secundum quod decet Deum, tradere diversas nominationes deitatis, quae voce exprimi non potest nec nominari, et quod « non auferat verbum veritatis ab ore ejus ».

CAPUT SECUNDUM

LECTIO I

De unita et discreta theologia, et quae est divina unitio et discretio.

Thearchicam totam essentiam, quodcumque est, per se bonitas determinans et manifestans ab eloquiis laudatur. Etenim quid aliud dicere est ex sancta theologia, quando dicit thearchiam ipsam narrantes dicere : Quid me interrogas de bono ? Nullus bonus nisi solus Deus. Igitur hoc quidem et in aliis inquisitum a nobis est demonstrandum, omnes semper Deo convenientes Dei nominationes non particulariter, sed in tota et perfecta et integra et prima deitate ab eloquiis laudari, et omnes ipsas simpliciter absolute et inobscure totaliter universae totalitati perfectae, et omnis deitatis apponi et quidem sicut in Theologicis hypotyposis memoravimus, si non de tota deitate dicat aliquis hoc dictum esse, et audet abscondere inconvenienter superunitam unitatem. Dicendum igitur quod et ipsum bonum natura verbum dixit : Ego sum bonus, et quidam Deus acceptorum prophetarum laudat spiritum bonum ; et rursum : Ego sum qui sum. Si non de tota dixerint deitate laudari, secundum autem unam partem, ipsum circumscribere conentur, quomodo audient : Haec dicit qui est

qui erat, qui venturus est omnipotens, et : Tu autem ipse es, et Spiritus veritatis qui est qui a Patre procedit ? Et si non totam thearchicam dicunt esse vitam, quomodo verum quod dixit sanctum Verbum : Sicut Pater suscitatur mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat, et quod Spiritus sanctus est qui vivificat ? Quoniam autem et dominationem totorum habet tota deitas, de deigena deitate quidem, aut filiuli, neque dicere est, sicut arbitror, in quot locis theologiae in Patre et Filio frequentatur Dominus. Sed et Dominus Spiritus sanctus est ; et pulchrum et sapiens in tota deitate laudatur, et lumen, et deificum, et causa, et omnia quaecumque totius thearchiae sunt, ad omnem reducunt eloquia thearchicam laudationem : comprehensire quidem sicut quando dicunt omnia ex Deo : diffusivae autem, sicut quando dicunt : Omnia per ipsum et in ipso facta sunt, et : Omnia ipso consistunt, et : Emitte Spiritum Spiritum tuum, et creabuntur ; et, ut summam dicat aliquis, ipsum thearchicum dixit Verbum : Ego et Pater unum sumus, et : Cuncta quaecumque habet Pater, mea sunt ; et : Cuncta mea tua sunt, et tua mea ; et rursum quaecumque sunt Patris ipsius, thearchico Spiritui communicativae et unitivae attribuit, divinas operationes, honorem, fontanam et indeficientem causam, et distributionem benignorum donorum. Et nullum in divinis eloquiis non perversis intentionibus conversatorum arbitror, ad haec contradicere, quoniam Deo convenientia omnia toti thearchiae insunt secundum perfectum in Deo verbum. Igitur istis a nobis breviter quidem in his, et particulariter, in aliis autem sufficienter ex eloquiis demonstratis et determinatis : quaecumque Dei nominationem totaliter reservare conemur, in tota deitate ipsam recipere convenit. Si autem quis dicat confusionem nos inducere in isto contra divisionem Deo convenientem, talem sermonem nos non arbitramur ipsum persuadere sufficientem, quod est verus. Si enim aliquis quidem est qui totaliter eloquiis resistat, longe omnino erit et a nostra philosophia ; et si non ipsi cura est Dei venerationis ex eloquiis, quomodo nobis cura sit illius manuductionis ad theologicam scientiam ? Si autem ad eloquiorum veritatem respicit, hoc et nos canone et lumine utentes, ad excusationem, sicut possumus, indeclinabiliter radimus, dicentes quod theologia quaedam quidem tradit unitivae, quaedam autem discretivae ; et neque unita licet divi-

*dere, neque discreta confundere, sed sequentes ipsam, secundum virtutem ad divinos splendores convenit respicere; etenim inde divinas manifestationes assumentes, sicut quemdam canonem veritatis optimum (1), ibi posita custodire in nobis ipsis non multiplicata et non minorata et non percursa studemus, in sanctorum custodia custoditi, es ab ipsis ad custodiendum custodientes ipsas confirmati. Igitur unita quidem totius deitatis sunt, sicut in Theologicis hypotyposibus per plura ex eloquiis demonstravimus, superbonum, superdeum, supersubstantiale, supervivens, supersapiens, et quaecumque excedentis sunt remotionis, cum quibus et causalia omnia, bonum, pulchrum, existens, vitae generativum, sapiens, et quaecumque ex benignis ipsius donis omnium bonorum causa nominatur. Discreta autem, Patris supersubstantiale nomen et usus, et Filii, et Spiritus, nulla in istis conversione, aut totaliter communi-
one superinducta. Est autem rursus cum hoc discretum secundum nos Jesu perfecta et invariabilis essentia, et quaecumque secundum ipsam sunt benignitatis substantialia mysteria.*

Postquam Dionysius in praecedenti capitulo tradidit modum procedendi in opere, et rationem divinorum nominum, in hoc secundo capitulo intendit ostendere quod divina nomina, de quibus in hoc libro agitur, communia sunt toti Trinitati; et ideo capitulum istud intitulatur « De unita et discreta theologia », quia in hoc capitulo traditur quae dicuntur communiter de tota Trinitate, et quae de distinctis personis. Et traditur etiam in eodem capitulo quae sit ratio communitalis et distinctionis in divinis, quod ad secundam partem tituli pertinet, cum dicit : « Et quae est divina unitio et discretio ». Dividitur autem istud capitulum in duas partes. In prima ostendit quae dicuntur communiter et quae distinctim in Trinitate; in secunda assignat rationem communitalis et distinctionis, ibi : « Oportet autem, ut arbitror, magis resumentes nos perfectum divinae et unitiois et discretionis exponere modum, ut nobis conspicuus omnis fiat sermo ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quod nomina divina, de quibus in

(1) Al. : « ibi posita sanctorum custodiri, et ab ipsa ad custodiendos custodientes ipsa confirmari. »

hoc libro agendum est, in tota Trinitate accipienda sunt; in secunda removet objectionem in contrarium factam, ibi : « Si autem aliquis dicit confusionem nos inducere in isto contra divisionem Deo convenientem, talem sermonem nos non arbitramur ipsum persuadere sufficientem, quod est verus ». Circa primum tria facit. Primo, ponit veritatem intentam; secundo probat eam, ibi : « Et quidem in *Theologicis hypotyposibus* memoravimus »; tertio, excusat se a diligentiori probatione, ibi » : Igitur istis a nobis breviter quidem, in his et particulariter, in aliis autem sufficienter ex eloquiis demonstratis et determinatis, quaecumque Dei nominationem totaliter reserare conemur.

Dicit ergo primo quod per « se bonitas laudatur ab eloquiis », id est sacris Scripturis, « sicut determinans », id est distinguens ab aliis, « et manifestam totam » divinam « essentiam, quodcumque est », quia cuicumque convenit divina essentia, convenit ei per se bonitatem esse, et e converso. Et hoc probat per hoc quod in sancta Scriptura inducitur ipsa divinitas in persona Filii dicens : *Quid me interrogas de bono? Nullus bonus nisi solus Deus*, ut habetur Luc., XVIII, 19 (1), quod intelligendum est de bonitate per se. Et quia est de nomine bonitatis, « igitur » et in aliis libris post inquisitionem demonstrandum est a nobis, quod omnia nomina Deo convenientia laudantur in sacris Scripturis, « non particulariter », quasi uni soli perfecte convenientia, sed « in » Trinitatis « tota et perfecta et integra et prima deitate ». Totum autem hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur sic enim deitati congruere non posset, utpote ejus simplicitati repugnans; sed prout secundum Platonicos totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus, utpote si dicamus quod domus quae est in materia, est totum ex partibus, et quae praexistit in arte aedificatoris, est totum ante partes. Et in hunc modum tota rerum universitas, quae est sicut totum ex partibus, praexistit sicut in primordiali causa in ipsa deitate, ut sic ipsa deitas Patris, et Filii, et Spiritus sancti dicatur tota, quasi prae-habens in se universa. Similiter quod dicit « perfecta »,

(1) Parm. : « prima » autem, »

non est accipiendum secundum modum significationis vocabuli, quo perfectum dicitur quasi complete factum, sicut perambulasse nos dicimus quando ambulationem complevimus; unde quod non est factum, non potest secundum hanc rationem dici perfectum; sed quia res quae fiunt, tunc ad finem suae perfectionis perveniunt quando consequuntur naturam et virtutem propriae speciei. Inde est quod hoc nomen « perfectum » assumptum est ad significandum omnem rem quae attingit propriam virtutem et naturam. Et hoc modo divinitas dicitur perfecta, inquantum maxime est in sua natura et virtute. Integrum autem et perfectum idem videntur esse; differunt tamen ratione, nam perfectum videtur dici aliquid in attingendo ad propriam naturam; integrum autem per remotionem diminutionis, sicut dicimus aliquem hominem non esse integrum, si postquam attingit propriam naturam, aliquo membro mutiletur. Et quia a deitate Trinitatis nihil substrahi potest, ad hoc significandum addidit: « integra ». « Prima » additur (1) ad significandum quod deitas trium personarum non est deitas participata; primum enim dicitur quod est imparticipatum, sicut per se deitas et per se bonitas. Et videntur esse posita ad excludendum errorem Origenis et Arii, qui posuerunt deitatem Filii esse participatam. Et ut ostendat quod Dei nomina non solum communiter dicuntur de tribus personis, sed aequaliter et eodem modo subjungit quod et « demonstratum est, omnes praedictas nominationes apponi », id est attribui, « universae totalitati perfectae et omnis », id est « totius deitatis »; ut quod dicit « universae », referatur ad numerum personarum, alia vero ad perfectionem essentiae; et hic « simpliciter » respondet ei quod dixerat « prima », nam ea quae sunt imparticipata dicuntur simpliciter; ea vero quae sunt participata, bona particulariter dicuntur secundum Augustinum: « Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni ». « Absolute », quod respondet ei quod dixerat « integra »; nam ea quae sunt corrupta, non possunt absolute nominari integra (1), sicut homo mortuus non dicitur

(1) Parm. omittit: « integra. »

absolute homo. « Inobservatim » id est, absque reliqua observantia distinctionis. quod respondet ei quod dixit « perfecta »; nisi enim esset perfecta deitas in qualibet personarum, oporteret observare qualiter aliquid diceretur de una persona, et qualiter de alia.

Deinde cum dicit : « Et quidem sicut in *Theologicis hypotyposibus* memoravimus », probat quod supposuerat; et primo, specialiter dicitur de quibusdam nominibus; secundo, de omnibus, ibi : « Et ut summatim dicat aliquis ». Dicit ergo primo quod, « sicut commemoratum est in libro *De theologicis hypotyposibus*, si aliquis dicat hoc » quod dictum est : *Nullus bonus nisi solus Deus*. « non esse dictum de tota deitate », id est de omnibus personis. et per hoc praesumat errorem, dividere audens « unitatem » unitatis divinae. dicendum est contra eum « quod et ipsum Verbum », id est Dei Filius, tanquam naturaliter bonitatem habens. dixit Joan. X. 11 : *Ego sum pastor bonus*; et in Psalmis dicitur nempe Psal. CXLI. 19) : *Spiritus tuus bonus*; et similiter si aliquis hoc quod dicitur Exod. III : « *Ego sum qui sum*, non dixerit laudari de tota Trinitate », id est de omnibus personis. sed de una tantum; quomodo accipiet hoc quod dicitur Apoc., I, 8, de Filio : *Haec dicit qui est, et qui erat, et qui venturus est omnipotens*; et quod introducit Apostolus de Filio. Hebr., I, 12 : *Tu autem idem ipse es*; et de Spiritu sancto, Joan. XV, 26 : *Et Spiritus veritatis, qui est, qui a Patre procedit*, licet littera nostra non habeat *qui est*? Et similiter si aliquis dicat quod non tota divinitas est vita, quomodo verum est quod Dei Filius dixit, Joan., V, 21 : *Sicut Pater suscitavit mortuos et vivificavit, sic et Filius quos vult vivificavit*; et ibid., VI, 61 : *Spiritus est qui vivificat*? Et quod tota deitas habeat omnium dominationem, non posset dici « in quot locis » sacrae Scripturae « frequentatur » hoc nomen « Dominus de Patre et Filio; et hoc ut loquamur » de deigena deitate » Patris, « aut filiali » Filii. Sed et *Spiritus Dominus est*, ut dicitur II. Corinth., III. Et similiter « pulchrum et sapiens » in omnibus personis deitatis laudatur, « et lumen, et deificum, et causa, et omnia quaecumque sunt totius deitatis », sacra eloquia deducunt ad

omnem laudationem divinam, quandoque quidem simul comprehendendo. quod convenit omnibus personis, ut cum dicitur : Omnia sunt ex Deo; quandoque autem distinctim de una persona, sicut cum dicitur de Filio, Col., I, 16 : *Omnia per ipsum et in ipso facta sunt, et in ipso consistunt*, et in Psalmis (Psalm. CIII, 39) : *Emitte spiritum tuum et creabuntur*.

Deinde cum dicit : « Et ut summatim dicat aliquis », ostendit propositum communiter de omnibus Dei nominibus, dicens quod in summa dicatur de omnibus Dei nominibus, « ipsum Dei Verbum ». « Dixit » Joan., X, 30 : *Ego et Pater unum sumus*, per quod ostenditur quod quaecumque dicuntur de Filio, et de Patre dicuntur; et Joan., XVI, 15 : *Et cuncta quae habet Pater, mea sunt*; et similiter « quaecumque sunt Patris et Filii », sacra Scriptura « attribuit » communiter et unite divino Spiritui, « divinas operationes, honorem », divinum, « fontanam et indeficientem causam, et distributionem benignorum donorum ». Et haec omnia habentur I Cor., XII, 11 : *Haec omnia operatur unus atque idem spiritus*. Et haec adeo vera sunt quod « nullum » assuetum « in divinis eloquiis », qui non habeat corruptam intentionem in eis, « arbitror ad haec contradicere »; quod scilicet omnia Deo convenientia insunt toti deitati secundum perfectum modum loquendi de Deo.

Deinde cum dicit : « Igitur istis a nobis breviter quidem in his et particulariter, in aliis autem sufficienter ex eloquiis demonstratis et determinatis, quaecumque Dei nominationem et taliter reserare conemur, in tota deitate ipsam recipere convenit », excusat se a diligentiori inquisitione praedictorum, et dicit quod ista breviter et particulariter hic sunt determinata et demonstrata (1) ex sacris Scripturis, sed in alio libro sufficientius. Unde quaecumque Dei nominationem conabimur exponere in praesenti opere, oportet ipsum nomen recipi in tota deitate, id est in omnibus personis, et ad hoc inducitur totum praesens capitulum.

(1) Parm. omittit : « demonstrata. »

Deinde cum dicit : « Si autem aliquis dicat, confusionem nos inducere in isto talem sermonem nos non arbitramur ipsum persuadere sufficientem, quod verus est », excludit objectionem; et primo, ponit objectionem; secundo, modum solvendi, ibi : « Si enim aliquis quidem est qui totaliter eloquiis resistat, longe omnino erit et a nostra philosophia ». Posset autem aliquis objicere quod per hoc quod omnia nomina quae dicuntur de Patre. attribuuntur Filio et Spiritui sancto, tollitur omnino distinctio personarum, et inducitur confusio in divinis personis, quae Deo non convenit. Sed ipse dicit quod si quis hoc objiciat, non est arbitrandum quod sermo ejus sufficiens sit ad persuadendum quod verum dicat; non enim per hoc tollitur distinctio personarum.

Deinde cum dicit : « Si enim aliquis quidem est qui totaliter eloquiis resistat, longe omnino erit et a nostra philosophia », ponit modum solvendi. dicens quod si ille qui sic objicit, totaliter contradicit sacris Scripturis. talis omnino elongatus est a nostra sapientia. Non enim 1) ad theologum pertinet probare ea quae sunt fidei ei qui Scripturas non recipit, cum fides sit supra rationem. Unde si ipse non habet curam ut veneretur divina eloquia. quomodo nobis potest esse cura ut manuducamus eum ad divinam scientiam? Quia in scientiis philosophicis ita est, quod nullus sapiens disputat contra negantem principia suae artis. Sed si aliquis sic objiciens velit respicere ad veritatem sacrorum eloquiorum, nos utentes sacra Scriptura quasi quadam regula, et lumine manifestante veritatem, procedimus, non (2) declinantes a sacra Scriptura, ad excusandum nos a praedicta objectionem; et dicimus quod sacra Scriptura quaedam tradit communiter de tribus personis, quaedam distinctim; et neque ea quae sunt communia licet distinguere, neque ea quae sunt distincta confundere, sed sequendo sacram Scripturam, secundum nostrum posse, convenit nos respicere ad divinas veritates, quia nos a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire, sicut

(1) Al. omittitur « enim. »

(2) Cod. Victor. : « sed non declinando. »

quamdam optimam regulam veritatis, ita quod neque multiplicemus addentes, neque minoremus subtrahentes, neque pervertamus, male exponentes, quia dum nos custodimus sancta, ab ipsis custodimur, et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt.

Deinde cum dicit : « Igitur unita quidem totius deitatis sunt », manifestat positam solutionem quantum ad hoc quod sacra Scriptura quaedam tradit de Trinitate unite, et quaedam discrete; et dicit quod « unita totius deitatis », id est communia toti Trinitati, ut dictum est in libro *De divinis hypotyposis*, et probatur per multas auctoritates a sacris Scripturis acceptas, sunt duo genera rationum (1). Primo quidem ea quae dicuntur de Deo remote per excellentiam quamdam, ut « superbonum, supersubstantiale, supervivum, supersapiens », et quaecumque alia dicuntur de Deo per remotionem propter sui excessum, « cum quibus », dico connumeranda sunt « omnia » nomina « causalia », id est quae designant Deum ut principium processionis perfectionum quae emanant ab ipso in creaturas, scilicet bonum, pulchrum, existens, vitae generativum, sapiens », et quaecumque alia per quae causa omnium bonorum nominatur ex dono suae bonitatis. Et ex hoc potest accipi regula magistralis, quod omnia nomina designantia effectum in creaturas, pertinent ad divinam essentiam. « Discreta autem nomina », id est pertinentia distinctim ad tres personas, sunt « nomen Patris substantiale », vel hypotasticum (2), id est personale, « et usus (3) » Patris, id est actus ejus, qui est generatio, et similiter nomen « Filii », et actus qui est generari, et nomen Spiritus sancti », et actus ejus, qui est processio, ita quod in talibus nulla debet superinduci conversio; ut si diceretur quod Pater generat Filium, et e converso, aut qualiscumque communio, ut si diceretur quod Pater et Filius generant

(1) Cod. Vict. : « nomen. »

(2) Parm. : « hypostasis. »

(3) Parm. : « visus. »

aliquam aliam personam. Et similiter distinctim ad divinas personas pertinet mysterium Incarnationis: quia sola persona Filii est incarnata: et hoc est quod dicit quod cum prae dictis « discretum est », quia « perfecta et invariabilis essentia Jesu », secundum naturam deitatis. « est secundum nos » per unionem humanitatis. et « quaecumque » alia « substantialia », id est personalia, « mysteria » pertinent ad benignitatem Incarnationis.

LECTIO II

Quae sit unio et discretio in divinis.

Oportet autem, ut arbitror, magis resumentes, nos perfectum divinae unionis et discretionis exponere modum, ut nobis conspicuus omnis fiat sermo: rariorem quidem emittit et non planum respuens; discrete autem et plane et ordinate propria secundum virtutem terminans. Vocant enim causam et in eos dixi, nostrae theologiae traditionis sancti magistri unitates quidem divinas, quae sunt ineffabiles et supereminens singularitatis, occultas et inegressibiles (1), super locutiones; discretionem autem bono convenientem thearchiam et processionem et manifestationem, et dicunt ista etia quae sequentes) et dictae unionis proprias, et rursus discretionis quasdam esse proprias et unitates et discretionem. Sicut in unionem divinam, id est supersubstantialitatem, unitatem quidem est principali Trinitati, et communem, supersubstantialis essentia, super deum divinitas, super bona bonitas quae est super omnia identitas totalis proprietatis existentis super omnia, super principatum unitatem, ineffabile; multi luminis ignorantia, perfecte non intelligibile, omnium positio, omnium ablatio, quod est super omnem et positionem, et ablationem, mansio principatum personarum in se invicem, si ita oportet dicere, et collocatio totaliter super unitatem. Quemadmodum lumina luminarium, ut sensibilibus et propriis utar exemplis, existentia in domo una, et tota in se invicem totis sunt, et

(1) Parm. : « irrepressibiles, » hic et infra.

diligentem habent ad se invicem totis sunt, et diligentem habent ad se invicem discretionem proprie subsistentem, unita discretionem, et unionem discreta. Et quidem videmus, in domo multis existentibus luminaribus, ad unum quoddam lumen unita omnium lumina, et una claritate indiscreta resplendentia, et nullus, ut arbitror, possit hujus luminaris lumen ab aliis ex aere omnia lumina continente discernere, et videre unum sine altero, totis in totis sine mixtione concretis. Sed etiam si unum aliquis luminarium educat a domo coegreditur et proprium universum lumen, nihil aliorum luminum convellens in seipso aut sui ipsius aliis derelinquens. Erat enim ipsorum, quod dixi, totorum ad tota perfecta unio, non mixta universaliter, et nulla parte confusa, et haec totaliter in corpore aere, et ex materiali igne pendente lumine. Ibi autem supersubstantialem unionem collocari dicimus non super solas uniones quae sunt in corpore, sed et super illas quae sunt in animabus iosis, et in ipsis mentibus, quas habent non mixtae et supermundanae, tota per tota deiformia et supercoelestia lumina, secundum participationem unionis ab omnibus supersegregatae proportionalem participantibus. Est autem et discretio in supersubstantialibus theologiis, non quam dixi tantum quod secundum ipsam unionem immixte et inconfuse collocatur unaquaeque principalium personarum, sed quod et ea quae sunt supersubstantialis Dei secunditatis, non convertuntur ad se invicem. Solus autem fons supersubstantialis deitatis est Pater, nec Filius est Pater, nec Pater est Filius, custodientibus hymnis propria religiose unicuique thearchicarum personarum. Iste quidem sunt secundum ineffabilem et unionem et essentiam, et uniones et discretionem.

« Oportet autem, ut arbitror, magis resumentes, nos perfectum divinae unionis et discretionis exponere modum ». Quia in solutione objectionis supra positae dixerat quod theologia de divinis personis quaedam tradit unitive et quaedam discrete, intendit hic exponere qualis sit unio et discretio in divinis; et primo exponit secundum quod possibile est; secundo, dicit quod non potest totaliter et perfecte a nobis exponi, ibi : « Sed harum quidem et unionum et discretionum, quascumque in eloquiis Deo convenientes causas invenimus, in *Theologicis*

hypotyposibus propria de unoquoque tractantes, sicut erat possibile, exposuimus ». Circa primum duo facit. Primo, tradit modum secundum quem exponere intendit; secundo, secundum illum modum exponit, ibi : « Vocant enim quod et in aliis dixi, nostrae theologiae traditionis sancti magistri unitiones divinas... occultas et inegressibiles supercollocationes ».

Dicit ergo quod ad pleniorum intellectum praemissae solutionis, oportet secundum ejus arbitrium, « magis exponere perfectum modum divinae unitiois et discretionis, resuementes » solutionem a principio; ita « ut omnis sermo » noster circa hoc « fiat conspicuus », id est manifestus. Ad quod consequendum duo ponit vitanda et tria observanda. Vitandum enim est, sive respuendum, « omne varium » confusum et permixtum. Cum enim aliquis diversa confuse et indistincte dicit, oportet quod nunc de hoc, nunc de illo loquatur, et sic in sermone apparet varietas. Respuendum est omne « non planum », id est obscurum; quod quidem potest contingere, si intelligibilia tradantur absque sensibilibus exemplorum manuactione, vel si per verba inusitata, aliqua manifesta veritas (1) traderetur. Contra haec autem duo ponit duo observanda, ut scilicet sermo ejus determinet, « secundum virtutem » loquentis, « propria », id est connaturalia nobis; « discrete », contra hoc quod dixerat « non planum »; et addit tertium, scilicet « ordinate ». Oportet enim ad hoc doctrina sit manifesta, ut procedatur secundum ordinem disciplinae, a manifestioribus incipiendo, et ab his per quorum cognitionem alia cognoscuntur. Promittit etiam se expositurum perfectum modum divinae unitiois et discretionis quia assignabit modos omnes secundum, quos unitio et discretio possunt accipi in divinis, non autem quod ipsum modum, secundum quod in Deo perfectus est, manifestare possit; hoc enim supra virtutem nostram est, ut infra probabit.

Deinde cum dicit : « Vocant enim quod et in aliis dixi, nostrae theologiae traditionis sancti magistri unitiones quidem divinas quae sunt superineffabilis et superignotae singularitatis, occultas et irregressibiles supercollocationes »,

(1) Parm. : « aliqua manifesta traderentur. »

prosequitur expositionem unionis et discretionis divinae; et primo, quantum pertinet ad deitatem; secundo, quantum pertinet ad humanitatem Christi, ibi : « Discretum autem est a benigna ad nos divina operatione secundum nos, ex nobis totaliter et vere substantiam factum esse supersubstantiale Verbum ». Circa primum duo facit. Primo, exponit duos modos unionis et discretionis; secundo, subdit utrumque, ibi « dicunt sancta eloquia sequentes, et dictae unionis proprias, et rursus discretionis quasdam esse proprias et uniones et discretiones ». Circa primum duo facit. Primo, exponit communem modum unionis; secundo, communem modum discretionis, ibi : « Discretiones autem bono convenientes thearchiae », et processiones et manifestationes. « Dicit ergo primo quod sicut in aliis suis libris dixerat, scilicet in libro *De divinis hypotyposis* », sancti magistri nostrae theologiae traditionis, « id est christianae doctrinae, scilicet apostoli et eorum discipuli », vocant unionem divinas quasdam occultas et inegressibiles supercollocationes, divinas quae sunt singularitatis divinae superineffabiles et superignotae (1).

Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum omnis multitudo rerum a principio primo effluat, primum principium, secundum quod in se consideratur, unum est; secundum autem emanationem qua ab eo procedit multitudo jam invenitur a quo primum principium distingui possit, quia ratio multitudinis in distinctione consistit. Considerare igitur primum principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unionem ipsius; et hanc existentiam primi principii in seipso « supercollocationem » vocat, et nominat hanc supercollocationem et occultam et inegressibilem (2); « occultam », quia intantum Deus potest a nobis cognosci, inquantum participationes suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus; « inegressibilem » autem dicit, quia secundum quod in seipso est primum principium, nulli communicatur, et sic quasi a seipso non egreditur; et propter hoc

(1) Parm. omittit : « divinas, quae sunt singularitatis divinae superineffabiles et superignotae. »

(2) Parm. hic et infra : « inegressibilem. »

et ipsam divinitatem sic consideratam, per excellentiam distinguentem ipsam ab omnibus vocat « singularitatem », quia singulare est quod est incommunicabile.

Deinde cum dicit : « discretiones autem bono convenientes thearchiae et processiones et manifestationes », exponit per oppositum communem modum discretionum : et dicit quod praedicti magistri vocant : discretiones processiones et manifestationes » deitatis, quae conveniunt ei in quantum ipsum bonum, quia de ratione boni est quod ab eo procedant effectus per ejus communicationem.

Et considerandum quod contra id quod supra dixerat « occultas et inegressibiles », satis congrue posuit « processiones et manifestationes », quia per effectus progredientes ab ipso manifestatur, et quodammodo ipsa deitas in effectus procedit, dum sui similitudinem rebus tradit secundum earum proportionem ; ita tamen quod sua excellentia et singularitas sibi remanet, incommunicata rebus, et occulta nobis. Hae igitur processiones vocantur discretiones, quia nisi a primo principio alia effluerent, non haberet primum principium a quo discerneretur.

Deinde cum dicit : « Et dicunt sancta eloquia sequentes, et dictae unitiois proprias, et rursus discretionis quasdam esse proprias et unitiones et discretiones », subdit utrumque dictorum modorum ; et primo ponit subdivisionem : secundo manifestat eam ibi : « sicut in unitione divina ». Dicit ergo primo quod illi qui sequuntur sacras Scripturas, et sequuntur proprias rationes praedictae unitiois, et iterum praedictae discretionis, dicunt quod tam in praedicta unitioe communi sunt quaedam propriae unitiones et discretiones, quam etiam in praedicta communi discretionem.

Deinde cum dicit : « sicut in unitione divina », exponit subdivisionem ; et primo, ostendit quomodo in praedicto modo unitiois communi sit quaedam unitio et discretio ; secundo, ostendit quod etiam in discretionem praedicta est unitio et discretio, ibi : « Est autem et discretio in super-substantialibus theologiis ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quomodo in praedicta unitioe sit propria unitio ; secundo, quomodo in praedicta unitioe sit discretio, ibi : « Mansio personarum in se invicem ».

Ad intellectum ergo hujus partis, considerandum est

quod cum supra acceperit rationem unitiōis divinae ex eo quod Deus in seipso secundum suam excellentiam consideratur, ista consideratio est duplex. Potest enim considerari ista superexcellens Dei essentia in seipso, vel secundum essentiam, et sic est unitum, et commune toti Trinitati, vel secundum quod una divinarum personarum est in alia, et sic in unitiōe invenitur discretio. Hoc est ergo dicit : « Sicut in unitiōe divina, id est supersubstantialitate », quasi dicat : Sic accipio modo unitiōem divinam secundum communem rationem unitiōis supra positam secundum quod ratio unitiōis consistit in quadam excellentia deitatis. In hac, inquam, unitiōe communi, « est unitum et commune principali Trinitati » quidquid ad superexcellētiā essentiae divinae pertinet, et per hoc dat intelligere quod ratio unitatis propriae, quam nunc exponit, nihil est aliud quam esse commune tribus personis; et exemplificat, sicut « essentia supersubstantialis, divinitas superdea », id est super modum deitatis communicatae rebus : et « bonitas superbona », et identitas quae est super « omnia », secundum quam scilicet Deus est idem sibi, et « unitas, super principatus »; unitas, inquam, « totalis proprietatis, existentis », scilicet, « super omnia ». Et hoc dicit, quia unum habet rationem principii. Unum autem est unum quodcumque secundum quod in seipso indivisum est. Hoc autem est illud quod retinet proprietatem suae naturae. Quasi dicat quod ipse inquantum est unitas, est principium super omne principium, habens in se suam proprietatem, qua supra omnia existit. Ad hanc etiam excellentiam est et quod a nobis ignoratur propter excellentiam sui « luminis », et quod a nullo intellectu est perfecte « intelligibilis », id est comprehensibilis, et quod de eo omnia possunt affirmari et omnia negari, secundum modum in praecedenti capitulo expositum. cum tamen ipse sit super omnem affirmationem et negationem; est enim super omnem intellectum nostrum, qui affirmationes et negationes componit.

Deinde cum dicit : « Mansio principalium personarum in se invicem, si ita oportet dicere, et collocatio totaliter superunita », exponit quomodo discretio est in communi modo unitiōis, quae est super excellentiae collocationem.

et circa hoc tria facit. Primo, ponit quod intendit; secundo, manifestat propositum per exemplum sensibile, ibi : « Quemadmodum lumina », etc.; tertio, ostendit exemplum esse deficiens a tanta rei repraesentatione, ibi : « Et haec totaliter », etc. Dicit ergo quod « mansio principalium personarum in se invicem », id est secundum quod una divinarum personarum est in alia, « et collocatio » unius in aliam, « si ita oporteat nominari », cum distinctionem importet, « tamen est totaliter superunita », id est perti-nens ad illam unionem excellentiae, de qua supra dictum est.

Deinde cum dicit : « Quemadmodum lumina luminarium... existentium in domo una », manifestat per exemplum sensibile, quod in praedicta unionem possit esse discretio : in quo quidem exemplo tria facit. Primo, ponit exemplum sensibile, in quo dicit esse simul unionem et discretionem secundo, ostendit quod in illo exemplo sit unio, ibi : « Et quidem videmus in domo, multis existentibus luminaribus, ad unum quoddam lumen unita omnium lumina »; tertio, quod in eo sit discretio, ibi : « Sed et si unum aliquis luminarium educat e domo, cогgrediatur et proprium universum lumen ». Dicit ergo primo quod : « ut utamur exemplis sensibilibus et propriis nobis, lumina » « plurimum » luminarium existentium in domo una, et tota sunt optimam et perfectam « discretionem ad se invicem proprie subsistentem », et sic plura lumina sunt « unita » cum discretionem et discreta cum unionem ».

Deinde cum dicit : « Et quidem videmus in domo, multis existentibus luminaribus, ad unum quoddam lumen unita omnium lumina », ostendit quod praedicta lumina habeant unionem ad invicem; et dicit quod « videmus, multis luminaribus existentibus in domo una, omnium » luminarium « lumina » esse unita ad unum quidem lumen, quia in eadem parte aeris, omnium luminarium lumina (1) resplendent, et hoc est quod subdit : « et una claritate indiscreta », id est indistincta, secundum locum, vel subjec-

(1) Parm. omittit : « esse unita ad unum quidem lumen, quia in eadem parte aeris, omnium luminarium lumina. »

tum, resplendentia; « et nullus, ut arbitror, posset lumen hujus luminaris, in aere » secundum quod continet omnia lumina, « discernere ab aliis », et videre alterum eorum sine altero, propter hoc quod totum unum lumen est concretum alteri « sine mixtione », tollente scilicet discretionem.

Deinde cum dicit : « Sed et si unum aliquis luminarium educat e domo, coegredietur et proprium universum lumen », ostendit quod maneat ibi discretio, quia si aliquis educat unum de luminaribus, utpote unam candelarum, simul egreditur cum illo totum proprium lumen, quod ex luminari illo in domo erat, quod ex hoc patet, quod lumen in domo minoratum invenietur; ita tamen quod lumen egrediens non simul secum avellet aliquod aliorum luminum, nec etiam aliquid sui cum aliis luminibus derelinquet, quod esse non (1) posset si esset facta mixtio luminum; utpote, si aqua cineri aut farinae misceatur, non potest extrahi tota quin aliquid remaneat farinae aut cineri immixtum, et quin etiam de cineribus aut farina deperdatur, vel simul egrediatur. Sed quod hoc in luminibus non contingit, ideo est, quia « erat totorum » luminum « ad tota perfecta conjunctio » absque omni mixtione, et nulla partium confusione existente.

Est autem hic considerandum quod de lumine duplex fuit opinio physicorum. Quidam enim dixerunt lumen esse corpus; et secundum hanc opinionem satis plane videtur procedere exemplum inductum. Sic enim hic (2) loqui videtur Dionysius de pluribus luminibus ex diversis luminaribus in uno aere procedentibus, sicut si loqueretur de pluribus corporibus, et praecipue propter hoc quod dicit quod « habent discretionem subsistentem » subsistere enim est substantiarum tantum, et propter hoc etiam quod dicit (3) : quod unum lumen egreditur, sine altero, in quo videtur designari quidam motus localis, qui est corporum tantum. Si vero lumen non sit corpus, sed qualitas, secundum opinionem aliorum, non haberent lu-

(1) Parm. omittit : « non. »

(2) Parm. omittit : « hic. »

(3) Parm. omittit : « etiam quod dicit. »

mina discretionem subsistentem; quinimo ex diversis luminaribus, sicut ex diversis causis agentibus, fiet unum lumen tantum intensius (1) in aere, et uno luminari subtracto, cessaret superadditio intensiōis, sicut ex pluribus causis calefacientibus intenditur (2) calor in calefactibili, et una causa subtracta minuitur calor. Haec autem secunda opinio de lumine verior est. Unde potest dici quod Dionysius hic loquitur de subsistenti discretionē luminum et de egressione alicujus eorum per respectum ad luminaria, et non secundum se. Tamen considerandum est quod consueverunt tam philosophi quam etiam sacri doctores aliquando ad propositum manifestandum, exemplis aliquibus uti secundum aliquas opiniones apud aliquos probabiles, licet ipsi eas non sequantur (3).

Deinde cum dicit: « Et haec totaliter in corpore aere, et ex materiali igne pendente lumine », ostendit quod istud exemplum deficit a tantae rei repraesentatione, et dicit quod haec quae dicta sunt de diversis luminibus, « totaliter » accidunt in corporeis et materialibus, scilicet « in corpore aereo », ut in loco, si lumina sint corpora, vel ut in objecto, si lumen est qualitas: « et » iterum « lumine » sensibili « dependente ex materiali igne ». Sed in divinis personis dicimus collocari supersubstantialem unionem non super solas uniones quae sunt in corpore, sed et super illas quae sunt in ipsis animabus, et « in ipsis mentibus » angelicis; « quas » quidem uniones « habent deiformia » vel « supercoelestia lumina », id est ipsi angeli, « tota per, non mixte et supermundane », dum scilicet angelus toti alteri conjungitur per intellectum et per affectionem (4). Et hujusmodi inconfusa unio in mentibus et animabus fit « secundum proportionalem participationem » illius « unionis » quae est in divinis personis, quae est « supersegregata ab omnibus participantibus », quia scilicet nullum participantium potest perfecte imitari divinam unionem.

(1) Parm.: « intensus. »

(2) Parm.: « intendatur. »

(3) Cod. Vict.: « sequerentur. »

(4) Parm. inepte: « affirmationem. »

Deinde cum dicit : « est autem discretio in supersubstantialibus theologiis, non quam dixi tantum..., sed quod et ea quae sunt supersubstantialis Dei fecunditatis non convertuntur ad se invicem », exponit quomodo in communi modo discretionis supra signatae invenitur et discretio et unio, id est aliquid commune toti Trinitati, et aliquid distinctum ad personam pertinens; dictum est enim supra quod discretiones divinae vocantur secundum processiones deitatis. Est autem duplex processio (1). Una quidem secundum quod una persona procedit ab alia, et per hanc multiplicantur et distinguuntur divinae personae, et quantum ad hoc attenditur discretio propria in communi modo discretionis. Alia est processio secundum quam creatura procedit a Deo, secundum quam fit multiplicatio rerum et distinctio (2) creaturarum a Deo, et haec est discretio unita, id est communis toti Trinitati. Primo igitur exponit quomodo aliqua discretio pertineat ad discretionem personarum; secundo, quomodo aliqua discretio pertineat ad essentiae unitatem, ibi : « Si autem et divina discretio est processio bono conveniens unionis divinae..., unita quidem sunt secundum divinam discretionem incomprehensibiles traditiones ». Dicit ergo primo quod « discretio in supersubstantialibus theologis » ad divinas personas, non solum est illa quam dixi quod per ipsam unionem communem, quae pertinet ad superexcellentiam deitatis, unaquaeque divinarum personarum immixtim et inconfuse collocatur in altera; sed etiam per hoc ea quae pertinent ad fecunditatem Dei supersubstantialem, numquam convertuntur ad se invicem, sicut convertebantur ea quae pertinent ad collocationem personalem. Mutuo enim Pater est in Filio, et Filius in Patre, non tamen mutuo Pater generat Filium et Filius Patrem; et hoc est quod subdit quod « solus Pater est fons supersubstantialis deitatis », ut in fonte auctoritas intelligatur, sive principium non (3) de principio; « nec Filius est Pater, nec Pater Filius », cum divinae laudes conservent secundum

(1) Parm. omittit : « est autem duplex processio. »

(2) Parm. : « multitudo rerum in discretionem. »

(3) Parm. incaute omittit : « non. »

fidem christianae religionis suas proprietates unicuique divinarum personarum. Ultimo epilogando subdit quod istae quae dictae sunt, sunt unitiones et discretiones pertinentes ad ipsam divinam essentiam ineffabilem, et ad ineffabilem ejus unitionem, quia quod sequitur de unione et discretione, pertinet ad creaturas.

LECTIO III

Quaedam est propria unitio sub communi modo discretionis.

Si autem et divina discretio est processio bono continens unitiois divinae, et superunitae, seipsam bonitatem in pluralitatem agentis et multiplicantis: unitae quidem sunt secundum divinam discretionem incomprehensibiles traditiones, substantificationes, vivificationes, sapientificationes, et alia dona bonitatis, quae est omnium causa, secundum quae ex participationibus et participantibus laudantur non principaliter participata. Et hoc commune et unitum et unum est toti deitati, omnem ipsam partem ab unoquoque participantium participari, et a nullo nulla parte: quemadmodum punctum in medio circulo ab omnibus in circulo circumpositis lineis, et sicut sigilli expressiones multae participant archetypo sigillo, et in unaquaque expressionum toto et eodem existente, et in nulla secundum nullum partem. Excedit autem et haec omnium causae divinitatis imparticipabilitas eo quod neque tactus ejus est, neque alia quaedam ad partes commiscendi communio. Quamvis dicat aliquis: non est sigillum in totis expressionibus totum et idem. Hujus autem non sigillum est causa, omne enim seipsum illud et idem unicuique ingerit; sed participantium diversitas dissimiles facit expressiones unius et ejusdem totius principalis formae: sic si mollia quidem sint et facile figurabilia, et plana et immaculata, et neque contrarie figurae et dura, neque facile fusibilia et instabilia, mundam habebunt et planam figuram permanentem; si autem aliquid de dicta oportunitate deficiat, et haec causa erit imparticipati et non plani, et aliorum quaecumque importuni

tate participationis sint. Discretum autem est a benigna ad nos divina operatione, secundum nos ex nobis totaliter et vere substantiam factum esse supersubstantiale Verbum, et facere et pati quaecumque humanae ipsius contemplationis sunt. electa et semota. Istis enim Pater et Spiritus secundum nullam communicaverunt rationem, nisi aliquis dicat secundum bono convenientem et benignam voluntatem et secundum omnem superpositam et ineffabilem divinam operationem, quam faciebat et secundum nos factus, invariabilis, secundum quod Deus et Dei Verbum. Ita et nos divina et unire verbo et discernere studemus, sicut ipsa et unita sunt et discreta.

« Si autem et divina discretio est processio bona conveniens unitiois divina et superunita, et seipsam bonitatem in pluralitatem agentis, et multiplicantis, unitae quidem sunt secundum divinam discretionem incomprehensibiles traditiones, substantificationes, vivificationes, sapientificationes et alia dona bonitatis ». Postquam exposuit Dionysius quomodo sub communi modo discretionis, qui est secundum proportionem, continetur propria discretio quae est secundum proportionem unius personae ab alia, nunc intendit exponere quomodo sub eodem communi discretionis modo continetur et quaedam propria unitio, quae est secundum proportionem creaturarum a Deo ad totam Trinitatem pertinens, et circa hoc duo facit. Primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat per exempla, ibi : « Quemadmodum punctum in medio circulo ab omnibus in circulo circumpositis lineis ».

Ad evidentiam autem primae partis considerandum est quod posset aliquis dicere quod processio creaturarum non continetur sub divina discretionem; unde, licet processio creaturarum communiter ad totam Trinitatem pertineat, non tamen potest dici quod aliqua divina discretio sit communis vel unita in tota Trinitate (1). Et ideo vult ostendere quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo quo processio divinarum personarum. Nam in processione divinarum personarum ipsa eadem divina essentia communicatur

(1) Parm. : « unita Trinitati. »

personae procedenti, et sic sunt plures personae habentes divinam essentiam, sed in processione creaturarum ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata seu imparticipata; sed similitudo ejus per ea quae dat creaturae, in creaturis propagatur et multiplicatur, et sic quodammodo divinitas per sui similitudinem, non per essentiam, in creaturas procedit, et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem si respiciatur divina essentia. Hoc est ergo quod dicit: quod si processio possit dici divina essentia bonitati conveniens, quae est « unitiois divinae superunitae », id est unitatis essentiae, in qua tres personae uniuntur, quae est super omnem unitatem, quae quodammodo seipsam agit sive ducit ex sua bonitate in pluralitatem, et multiplicat seipsam, scilicet secundum suam similitudinem; si, inquam, talis processio ea ratione quod per eam divina unitas quadammodo multiplicetur dici potest divina discretio, tunc consequenter dicendum est quod « traditiones » id est donationes divinorum donorum, quae sunt incomprehensae ex parte principii, « sunt unitae », id est communes toti Trinitati « secundum divinam discretionem », id est secundum communem modum divinae discretionis, qui secundum processionem attenditur (1). Et quae sunt istae traditiones, ostendit subdens: « substantificationes » secundum quod dat esse omnibus subsistentibus; « vivificationes » secundum quod dat vitam; « sapientificationes » secundum quod dat sapientiam « et alia dona » divinae « bonitatis », quae est omnium causa; « secundum quae dona divina participata » per similitudinem « non participabiliter », inquantum essentia manet imparticipata, « laudantur ex participationibus », id est ex donis participatis ut est esse, sapientia et vita et (2) participantibus » quibus scilicet ista communicantur. Loquitur autem pluraliter de divinis vel propter pluralitatem personarum, vel propter pluralitatem nomi-

(1) Cod. Vict.: « attendebatur. »

(2) Sic Cod. Vict.; Parm: forte « ex donis participantibus, aut ex communi sapientia et vita », etc.

num, quae ipsi Deo attribuuntur; « et haec est toti divinitati commune ». Et ne intelligatur communitas rationis tantum, sicut genus est commune speciebus, et species individuis, addidit : « et unitum », ut ostendat unum numero esse in tribus. Et ne aliquis intelligat unitatem ex multis congregatam, sicut domus unitur ex partibus, addidit : « et unum hoc », scilicet « omnem ipsam » divinitatem, id est secundum quamlibet personam, « totam participari ab unoquoque participantium » per similitudinem; « et a nullo » participantium in « nulla sui parte » participari per (1) commixtionem suae substantiae. Dicit autem totam eam participari, non tamen totaliter vel perfecte, quia omnibus incomprehensibilis est, ut supra dictum est. Et quia hoc ultimo dictum difficile videtur, et contradictionem implicans, manifestat (2) hic consequenter per exempla, cum dicit : « Quemadmodum punctum in medio circulo circumpositis lineis », et circa hoc tria facit. Primo, ponit exempla; secundo, ostendit ea esse deficientia, ibi : « Excedit autem et haec omnium causae deitatis imparticipabilitas »; tertio, objicit contra praedicta, et solvit, ibi : « Quamvis dicat aliquis : Non est sigillum in totis impressionibus totum et idem ». Dicit ergo primo (3) quod hoc ita est de participatione deitatis, sicut punctum quod est in medio circuli participatur ab omnibus lineis in circulo circumpositis (4) quae scilicet protrahuntur a centro ad circumferentiam, inquantum quaelibet linea sortitur indivisibilitatem secundum latitudinem ad similitudinem indivisibilitatis puncti, prout imaginamur punctum suo motu facere lineam, et tamen punctum secundum situm distinctum est a longitudine lineae; « et sicut » etiam » « multae expressiones sigilli participant archetypo sigillo », id est principali figurae sigilli (dicitur enim archetypum ab archos, quod est princeps, et typum, quod est figura) « toto (5) et eodem » archetypo; « existente in unaquaque expressionum », secundum similitudinem; « et

(1) Parm. : « quoad. »

(2) Parm. : « notificat; » al. : « nominat. »

(3) Parm. omittit « primo. »

(4) Parm. : « quod est in medio, circumpositis lineis. »

(5) Parm. : « toto. »

« et in nulla earum (1) secundum nullam » sui « partem » per substantiae commixtionem.

Deinde cum dicit : « excedit autem et hoc omnium causae deitatis imparticipabilitas », ostendit haec exempla esse deficientia a repraesentatione divina, et dicit quod « imparticipabilitas divinitatis », quae est omnium causa, excedit haec » praedicta exempla, quia imparticipabilior et minus commixta est deitas participantibus, quam punctum et sigillum. Non enim est aliquis tactus deitatis ad creaturas, eo scilicet modo quo ex sigillo et cera (2) fit unum per contactum; neque etiam est alia quaedam comunio per quam commisceatur partibus rerum, sicut punctum commiscetur lineae inquantum est terminus ejus.

Deinde cum dicit : « quamvis dicat aliquis, non est sigillum in totis impressionibus totum et idem », objicit contra hoc quod dixerat quod sigillum totum existit in unaquaque expressionum. Potest enim aliquis dicere hoc non esse verum, propter hoc quod aliqua expressio invenitur quae non perfecte recipit formam sigilli. Sed ipse respondet quod hujus causa non est ex parte sigilli, quia sigillum unum « et idem totum se ingerit unicuique » expressioni, « sed diversitas participantium facit dissimiles expressiones », id est repraesentationes, « unius et ejusdem principalis formae », quae totaliter habet formam. Quomodo autem diversimode recipiatur in diversis forma unius sigilli, ostendit subdicens : Si enim ea in quibus fit expressio « sint » in tantum « mollia » quod facile possint recipere figuram, « et plana », id est absque tumorositatibus, ut uniformis in eis fiat impressio; « et immaculata ». Ne commixtio alienae materiae expressionem figurae impediatur; et « neque sit contrariae figurae », utpote si quis unius sigilli figuram imprimere velit in cera jam alio sigillo signata et cum ad recipiendum figuram sint aliquantulum « dura », ut non sint facile fusibilia « et calefactibilia, aut nimis liquefacta et mollia » et instabilia », quia sic non remaneret figurae impressio; istis conditionibus existentibus, materiae in quibus fit

(1) Parm. : « eorum. »

(2) Al. : « quod cera. »

impressio « habebunt figuram » sigilli quamdam absque permixtione alterius figurae impressam, « et planam », id est inturgidam absque deformitate, « et permanentem ». Sed « si aliquid deficiat de dicta opportunitate » figurationis, « haec erit causa » quod figura non participetur, vel quod « non plane », id est uniformiter, participetur; « et aliorum » defectuum, quicumque pertinent ad inopportunitatem (1) participationis.

Deinde cum dicit : « Discretum est autem a benigna ad nos divina operatione; secundum nos ex nobis totaliter et vere substantiam factum esse supersubstantiale Verbum », exponit discretionem quae est secundum humanitatem Christi, et dicit quod « discretum est », id est ad unam tantum personam pertinens, « supersubstantiale Verbum », id est Dei Filium, « esse factum secundum nos », id est hominem similem nobis in natura; « ex nobis » accepta carne, non de coelo allata, secundum Valentinum; « totaliter », id est non subtracta anima vel intellectu, secundum Arium et Appolinarem « et vere », non phantastice, secundum Manichaeum. Et non solum ipsa incarnatio est discretum, sed etiam actiones et passiones Dei incarnati (2); « quaecumque sunt » cum quadam electione et segregatione ab aliis attributa Christo secundum considerationem humanitatis ipsius, ut concipi, nasci, comedere, bibere, dormire, crucifigi et alia hujusmodi; « istis enim Pater et Spiritus secundum nullam rationem communicaverunt », quia neuter eorum est incarnatus aut mortuus. « nisi » forte « dicat aliquis quod communicaverunt praemissis » secundum voluntatem » bonitati divinae « convenientem, et benignitatem », quoad nos; acceptaverunt enim Pater et Spiritus sanctus incarnationem Filii, et passionem, et alia hujusmodi, et similiter communicaverunt « secundum omnem divinam operationem superpositam » creaturis, « et ineffabilem » nobis, « quam faciebat » Christus, « factus secundum nos », id est factus homo passibilis, « invariabilis » manens, « secundum

(1) AL. : « ad importunitatem. »

(2) Sic Cod. Viet. : Parm. : « ipsa incarnatione discretum, sed secundum etiam actiones et passiones, Dei Filium credimus incarnatum. »

quod Deus, et Dei Verbum ». Non enim sic factus est homo quod divinitatem amitteret, sed homo (1) existens habebat operationem divinam, quae communis est sibi et Patri et Spiritui sancto. Et sic destruitur hic error ponentium unam operationem in Christo, per hoc quod attribuit Christo secundum operationem divinam communem toti Trinitati, et operationem humanam propriam sibi 2. Ultimo autem epilogat, quod « sic studemus divina » nostro sermone « et unire et discernere », secundum rei veritatem « sunt unita et discreta ».

LECTIO IV

Sed harum quidem et unionum et discretionum quascumque in eloquiis Deo convenientes causas invenimus in Theologices hypotyposibus propria de unoquoque tractantes, sicut erat possibile, exposuimus; quaedam quidem revolventes vero sermone et reserantes, et sanctum et revelatum intellectum in manifestus eloquiorum visiones adducentes, quibusdam autem sicut mysticis secundum divinam traditionem super intellectualem operationem uniti; omnia enim divina et quaecumque nobis sunt manifesta solis participationibus cognoscuntur. Ipsa autem qualicumque sunt, secundum proprium principium et collocationem super mentem sunt, et omnem substantiam et cognitionem. Sicut si supersubstantiale occultum, Deum, aut vitam, aut substantiam, aut lumen, aut rationem nominemus: nihil aliud intelligimus quam ad nos ex ipso productas virtutes deificas, aut substantificas, aut vivificas, aut sapientificas: ipsi autem secundum absolutionem ab omnibus intellectualibus operationibus nos immittimus, nullam videntes deificationem, aut vitam, aut substantiam, quae diligenter comparabilis sit ab omnibus segregatae secundum omnem excessum causae. Rursus quod Pater quidem est fontana deitas, Filius autem et Spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullu-

(1) Al.: « ut homo; » cod. Vict.: « undē homo. »

(2) Sic cod. Vict.: Parm.: « et per hoc quod attribuit secundum operationem divinam communem toti Trinitati, et operationem propriam sibi ». Et in notula: forte « per hoc quod attribuit ei et operationem divinam, » etc.

lationes divinae naturae, et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accepimus. Quomodo autem haec sunt, neque dicere neque cogitare est possibile; sed usque ad hoc omnis nostrae intellectualis operationis virtus est: quod omnis divina paternitas et filiatio data est et nobis, et supercoelestibus virtutibus, ex patriarchia ab omnibus segregata, et filiarchia, ex qua et dii et deorum filii et deorum patres deiformes fiunt et nominantur mentes, spiritualiter videlicet tali paternitate et filiatione perfecta; hoc est incorporaliter, immaterialiter, intelligibiliter, thearchico Spiritu super omnem intelligibilitatem, immaterialitatem et deificationem supercollocato, et Patre et Filio ab omni paternitate et filiatione divina excedento segregatis. Neque enim est diligens comparatio causatis et causis: sed habent quidem causata causarum contingentes imagines; ipsae autem causae a causatis segregantur, et supercollacantur secundum proprii principii rationem. Et nos, ut nostris utar exemplis, delectationes et tristitiae dicuntur effectivae delectanti et tristandi; ipsae autem neque delectantur, neque tristantur: et ignis calefaciens et urens, non dicitur caleferi aut uri; et vivere si quis dicat per se vitam, aut illuminari per se lumen, non recte dicit, secundum meam rationem, nisi secundum alterum ista dicat modum, quoniam abundanter et substantialiter ea quae sunt causatorum, praesunt causis. Sed quod est omnis theologiae manifestativum, Jesu secundum nos divina compositio et ineffabilis est verbo omni et ignota menti omni, et ipsi primo dignissimo angelorum. Et viriliter quidem ipsum substantiam factam esse mystice accepimus: ignoramus autem quomodo ex virgineis sanguinibus altera praeter naturam lege compositus est, et quomodo siccis pedibus corporale pondus habentibus et materiae gravitatem ambulavit in humida et instabili substantia, et alia quaecumque sunt Jesu supernaturalis luminis apparitionis aut naturalis rationis, haec autem et a nobis in aliis sufficienter dicta sunt, et a nobili duce in Theologicis ipsius stoytheiosibus laudata sunt valde supernaturaliter: quae ille sive a sanctis theologis accepit, sive ex perita (1) eloquiorum perscrutatione perspexit, ex multa circa ipsae luctatione et contritione; sive tiam ex quadam doctus est diviniore inspi-

(1) Al.: « experta, » item: « ex experita. »

ratione, non solum discens, sed et patiens divina: et ex compassione ad ipsa, si ita oportet dicere, sed et patiens divina: et ex compassione ad ipsa, si ita oportet dicere, ad indicibilem et mysticam ipsorum perfectus est unionem et fidem: et ut multas et beatas visiones potentis illius deliberationis in minimis apponamus, haec de Jesu dicit in congregatis ab ipso Theologis stoytheiosibus.

« Sed harum quidem et unionum et discretionum quascumque in eloquiis Deo convenientes causas invenimus. in *Theologicis hypotyposis* propria de unoquoque tractantes, sicut erat possibile, exposuimus ». Postquam Dionisius exposuit modum unionis et discretionis divinae, excusat se a perfecta horum manifestatione, et dividitur in partes duas. In prima ostendit quod discretionis divinae et uniones non possunt sufficienter a nobis manifestari: in secunda prosequitur de discretionem quae est secundum processionem creaturarum, quia hoc maxime pertinet ad intentionem praesentis libri, ibi: « Igitur de istis quidem satis est ». Circa primum duo facit. Primo, ponit excusationem a perfecta manifestatione praedictorum; secundo, rationem assignat ibi: « Omnia enim divina, et quaecumque nobis sunt manifesta, solis participationibus cognoscuntur ».

Dicit ergo primo quod in libro de *Theologicis hypotyposis* ipse exposuit, « sicut erat sibi possibile, causas », id est rationes praedictarum « unionum et discretionum », quascumque invenit in sacris Scripturis « Deo convenientes », tractans id quod erat proprium unicuique: ita tamen quod quaedam revolvit et discussit veridico sermone, et reseravit, id est aperuit, et ulterius eduxit « in manifestas visiones eloquiorum », id est manifestas auctoritates sacrae Scripturae, quae continent visiones et revelationes factas prophetis et apostolis; id quod sancte intelligi potuit et manifeste post discussionem et reserationem. Non enim sufficit in rebus divinis humano ingenio veritatem discutere et aperire, nisi veritas, quae post discussionem invenitur sacrae Scripturae concordet, et per eam confirmetur. Et cum quaedam sic reseravit, « quibusdam tamen sicut mysticis », id est occultis, unitus

fuit super operationem intellectualem, et hoc secundum quod tradita est a Deo ut in his quae super intellectum nostrum sunt uniamur adhaerentes per fidem.

Deinde cum dicit : « Omnia enim divina et quaecumque nobis sunt manifesta solis participationibus cognoscuntur », assignat rationem quare in rebus divinis sint quaedam mystica quae intellectum nostrum excedunt, et circa hoc duo facit. Primo, manifestat hoc ex parte deitatis; secundo, ex parte humanitatis Christi, ibi : « Sed quod est omnis theologiae manifestativum, Jesu secundum nos divina compositio, et ineffabilis est verbo omni et ignota menti omni ». Circa primum tria facit. Primo, assignat rationem praemissorum. secundo, manifestat rationem assignatam per exemplum, ibi : « Sicut si supersubstantiale occultum, Deum, aut vitam, aut substantiam, aut lumen, aut rationem nominemus »; tertio, probat per similitudinem in aliis causis et causatis, ibi : « Neque est enim diligens comparatio causatis et causis ». Dicit ergo primo quod « omnia divina », etiam quae nobis manifestata sunt, « cognoscuntur » a nobis « solum participationibus ». Cujus ratio est, quia nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Sunt autem quaedam cognoscibilia quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales; unde hujusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem simpliciora et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro, vel in quibuscumque aliis rebus nobis notis; unde divinorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem, vel per participationem. Sed haec participatio est duplex. Una quidem secundum quod divina in ipso intellectu participantur; prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem per (1) divinae sapientiae lumen; alia vero secundum quod divina participantur in rebus quae se intellectui nostro offerunt : inquantum scilicet per participationem divinae bonitatis omnia sunt bona, et per participationem divini esse seu vitae, res dicuntur existentes seu viventes; et secundum utramque istarum participationum divina co-

(1) Parm. : « et divinae. »

gnosceamus. Ostensum est autem supra quod Deus ita participatur a creaturis per similitudinem, quod tamen remanet imparticipatus super omnia per proprietatem suae substantiae. Unde si divina non cognoscuntur a nobis nisi solis participationibus, consequens est quod ipsa divina, qualia sunt, et secundum propriam rationem principii, et secundum quod divina collocantur in seipsis, sunt super omnia, sicut super omnem mentem, et supra omnem substantiam, et supra omnem cognitionem.

Deinde cum dicit: « Sicut si supersubstantiale occultum, Deum aut vitam aut substantiam, aut rationem nominemus », manifestat rationem propositam per exempla; et primo, in processionibus creaturarum; secundo, in processionibus divinarum personarum, ibi: « Rursus quod Pater quidem est fontana deitas, Filius autem et Spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes... a sanctis eloquiis accepimus ». Dicit ergo primo quod si illud « occultum » divinae essentiae quod est super omnem substantiam, « nominemus aut Deum, aut vitam, aut substantiam, aut lumen vel rationem », vel quocumque alio tali nomine, non per hoc intelligimus idipsum quod Deus est, sed nihil aliud intellectus concipit nisi virtutes quae rebus ex Deo proveniunt, quibus formaliter deificantur, vel substantificantur, aut vivificantur, aut sapientificantur (1). Sed cum Deus sit super omnes huiusmodi processiones, oportet quod nos immittamus nos in Deum ad cognoscendum ipsum (2, secundum remotionem « ab omnibus operationibus intellectualibus », id est ab omni eo quod cadit in intellectum nostrum; et hoc ideo quia nos non possumus per intellectum videre aliquam deitalem » vel « substantiam », quae perfecte comparari possit illi causae quae est « segregata ab omnibus » rebus secundum totalem excessum ». Non enim cadit in visionem intellectus nostri nisi aliquid (3) ens creatum et finitum quod omnino deficit ab ente increato et infinito; et ideo oportet quod Deum intelligamus esse supra omne id quod intellectu apprehendere possumus.

(1) Parm. omittit: « sapientificantur. »

(2) Parm. omittit: « ipsum. »

(3) Parm. omittit: « aliquid. »

Deinde cum dicit : « Rursus quod Pater quidem est fontana deitas, Filius autem et Spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere pullulationes... a sanctis eloquiis accepimus », manifestat idem in his quae pertinent ad processiones divinarum personarum, et dicit quod ex sacris Scripturis « accepimus quod Pater est fontana deitas », id est quod Pater est fons et principium totius deitatis, « et quod Filius et Spiritus sanctus, si ita oportet dicere », sunt quaedam pullulationes « deigenae deitatis », id est Patris, qui est Deus generans; pullulationes, inquam, non extra divina naturam, sicut creaturae (1), sed in ipsa divina natura, « et » sunt etiam « sicut flores, et super-substantialia lumina »: Nec est mirum, si haec pluraliter dicimus et divinis personis, quia si in metaphoricis locutionibus accipiatur ipsum signatum metaphorarum, oportet singulariter praedicari de divinis personis; si vero accipiantur ipsae metaphorae (2), possunt pluraliter praedicari; per lumen enim metaphorice intelligitur veritas. Possumus ergo dicere quod Filius et Spiritus sanctus sunt unum lumen, quia sunt una veritas; possumus etiam dicere quod sunt duo lumina, id est per duos radios ab uno lumine (3) procedentes, sicut et per duos flores, quia uterque procedit a Patre; nec tamen per (4) hoc excluditur quin Spiritus sanctus procedat a Filio. « Sed quomodo haec sunt, non possumus dicere nec cogitare », ut scilicet exprimamus, vel cognoscamus qualis sit illa paternitas vel filiatio; « sed usque ad hoc » cognoscendum (5) solum se extendit « tota virtus nostri intellectus », quod « et nobis et super-coelestibus virtutibus », scilicet angelis, ex (6) principali paternitate divina, quae est segregata ab omnibus » creaturis, et similiter ex principali filiatione « data est omnis paternitas et filiatio », quae est secundum propagationem in rebus divinis, prout scilicet unus (7) angelus purgat, illu-

(1) Parm.: « creatae. »

(2) Al.: « ipse metaphorice. »

(3) Parm.: « luminari. »

(4) Parm. omittit : « per. »

(5) Parm.: « cogitandum. »

(6) Parm.: « ut ex principali. »

(7) Parm. omittit : « unus. »

minat et perficit alium, et unus homo alium: « ex qua », scilicet principali paternitate et filiatione, mentes angelorum Deo conformes et « sunt » (1) per participationem divinarum donorum, « et nominantur » in Scripturis, « et dei, deorum filii, et deorum patres », per assimilationem ad paternitatem principalem et filiationem. Et ne videatur deesse communicatio (2) proprietatum Spiritus sancti, subiungit quod talis paternitas et filiatio in sanctis angelis perficitur spiritualiter, cum exponit spiritualitatem per tria. Spirituale enim significat aliquid incorporeale, et immateriale, et intelligibile. Et quamvis haec spiritualitas invenitur in angelis, divinus tamen spiritus est supercollocatus super omnem intelligibilem immaterialitatem angelorum vel animarum, sicut et Pater et Filius sunt segregati per modum excessus ab omni paternitate et filiatione quae est in creaturis secundum participationem rerum divinarum.

Deinde cum dicit: « Neque enim est diligens comparatio causatis et causis », probat quod dixerat per assimilationem in aliis causis et causatis, et dicit quod inter causas et causata non potest esse « diligens », id est perfecta, « comparatio », quia causae excedunt sua causata, sed est quaedam alia comparatio causatorum ad causas, inquantum « causata habent imagines », id est similitudines, « causarum ». Omnis enim causa producit 3 suum effectum per aliquem modum similitudinis; non tamen causata consequuntur perfectam similitudinem causae « Contingentes », id est prout contingit secundum suam proportionem. Sed ideo non est perfecta comparatio, quia « causae separantur a causatis », inquantum superponuntur eis, « secundum rationem proprii principii », id est in illa ratione in qua sunt principia. Et hoc manifestat per exempla sumpta a rebus quae sunt apud nos; et privae quidem ex passionibus secundum quod delectationes tristitiae faciunt delectari et tristari, non per modum causae efficientis, sed formalis, sicut dicitur quod albedo facit album, sed « ipsae » delectationes et tristitiae « non delectantur neque

(1) Parm. : « sunt. »

(2) Parm. : « creatio. »

(3) Al. : « praecedit. »

tristantur ». De eo enim quod delectatur vel tristatur, praedicatur delectatio seu tristitia per participationem, sed non de ipsa delectatione vel tristitia per essentiam; et sic causa excedit effectum. Deinde ponit exemplum in causis agentibus, cum dicit : « Ignis » qui calefacit et urit, « non dicitur calefieri aut uri », sed esse calidus, et sic per suam naturam calefacere alia. Postea ponit exemplum in causis formalibus, scilicet de per se vita, et per se lumine, ut inde per hoc intelligatur aliquod lumen aut vita separata, sed ipsae formae participatae; secundum quem modum nec de vita potest dici quod vivat, aut de lumine quod illuminetur secundum rationem praedictam, nisi forte aequivoce, ut intelligatur vita vivere quia est causa vivendi. Et assignat rationem illorum exemplorum et similium, per hoc quod ea quae sunt causatorum per modum participationis, sunt causarum superabundanter et substantialiter, sicut vivere est viventis participative, ipsius vero vitae est essentialiter.

Deinde cum dicit : « Sed quod est omnis theologiae manifestativum, Jesu secundum nos divina compositio et ineffabilis est verbo omni et ignota menti omni », manifestat idem circa humanitatem Christi; et primo per sua verba, secundo per verba Hierothei, ibi : « Haec autem et a nobis in aliis sufficienter dicta sunt, et a nobili duce in theologicis ipsius stoichiosibus laudata sunt valde supernaturaliter ». Dicit ergo primo quod quamvis in omnibus quae de Deo dicuntur, manifestissimum videatur quod ad incarnationem pertinent; tamen compositio qua divinitus Jesus compositus est « secundum nos », id est secundum quod habet naturam nostram, non potest sufficienter exprimi quocumque verbo, nec sufficienter cognosci quacumque mente, etiam ipsius supremi angeli. Accepimus quidem secundum Scripturas velut quoddam occultum mysterium, quod ipse Jesus est factus substantia viriliter, id est hypostasis virilis (1), sed nescimus sufficienter quomodo corpus ejus compactum sit ex virginis sanguinibus lege quadam praeter naturam; factum est enim virtute Spiritus sancti, quae est omni menti creatae incomprehen-

(1) Al. : « materialiter... materialis. »

sibilis et etiam non possumus perfecte scire quomodo ambulavit super aquam maris, quae est humida et instabilis substantia, pedibus siccis, non quidem deposita corporis gravitate per assumptionem dotis agilitatis, ut quidam dixerunt, sed adhuc pedibus habentibus materiae gravitatem; hoc enim factum est virtute divina incomprehensibili. Et eadem ratio est in omnibus aliis quaecumque pertinent ad cognitionem Jesu, quae excedit naturale lumen aut naturalem rationem.

« Haec autem et a nobis in aliis sufficienter dicta sunt, et a nobili duce in *Theologicis* ipsius *stoytheiosibus* laudata sunt valde supernaturaliter ». His quae praemiserat ad Incarnationis mysterium, necessaria adjungit quaedam verba Hierothei de laude Christi, et circa hoc duo facit. Primo ostendit unde Hierotheus accepit haec verba quae dixit, quia scilicet vel habuit haec ex doctrina apostolorum, vel ex studio sanctarum Scripturarum, vel ex speciali revelatione ipsi facta; secundo, ponit verba ipsius, ibi : ergo primo quod praedicta quae pertinent ad laudem Christi, sufficienter ipse dixit in aliis, scilicet in libro *De divinis hypotyposis*, et sunt etiam valde excellenter super naturalem modum laudata a quodam Hierotheo, qui fuit nobilis dux, id est magister, discipulus apostolorum, et hoc in quodam libro suo quem intitulavit *De theologicis stoytheiosibus* (1), est divinis obscuris commentis, et ponit consequenter tres modos quibus ea quae sequuntur, Hierotheus acquirere potuit. Unus modus est quod « accepit » ea addiscendo « a sanctis theologis », id est ab apostolis. Alius modus est quod ipse proprio studio inspexit ea ex sapienti et subtili discussione sanctarum Scripturarum. Quae quidem subtilis discussio in duobus consistit, quorum primum subdit, dicens : « Et multa luctatione circa ipsa » in quo assiduitas studii designatur. Tunc enim aliquis multum luctatur cum Scriptura quando aliquis inspecta difficultate Scripturae nititur ad videndum difficultatem. Secundum subdit dicens, « et contritione », in quo designatur diligens Scripturae expositio. Quod enim

(1) Parm. : « stoichiosibus. »

conteritur (1), usque ad minima dividitur. Tunc ergo aliquis Scripturam sacram conterit quando subtiles sensus in ea latentes exquirat. Tertius modus habendi est quod doctus est ista quae dixit « ex quadam inspiratione diviniore ». Quam communiter fit in multis, « non solum discens, sed et patiens divina », id est non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res (2) secundum modum quod in seipsis sunt, et sic per amorem (3) ad ipsas res quodammodo immutatur (4). Sicut autem aliquis virtuosus ex habitu virtutis quam habet in affectu perficitur ad directe iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis. Et ideo subdit quod « ex compassione » ad divina, id est ex hoc quod diligendo divina conjunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dici debet, id est simul passio) « perfectus est » Hieroteus, id est institutus, « ad unionem et fidem ipsorum », id est ut eis quae dixit, uniretur per fidei unionem; dico « indocibilem », id est quae humano magisterio doceri non potest, et « mysticam », id est occultam, quia excedit naturalem cognitionem; « et ut » in paucis comprehendamus « multas et beatas visiones », id est revelationes (5) « potentis deliberationis », id est virtuosae discussionis, « illius », scilicet Hierothei; licet multa alia dixerit, haec tamen quae sequuntur « dicit » ad laudem « Jesu » Christi, in libro supra nominato.

(1) Al. : « convertitur. »

(2) Al. : « movet vires. »

(3) Parm. omittit : « per amorem. »

(4) Parm. : « afficitur. »

(5) Parm. : « revelatione. »

LECTIO V

Verba sanctissimi Hierothei de laude Jesu.

Omnium causa et adimpletiva est Jesu deitas, quae partes totalitati consonas saluat, et neque pars est, neque totum et pars, sicut omnium et partem et totum in seipsa concipiens et superhabens et prae habens. Perfecta quidem est in imperfectis, sicut perfectionis princeps; imperfecta autem in perfectis, sicut superperfecta et praeperfecta. Forma formam faciens in carentibus forma, sicut formae princeps; sicut forma in formis, sicut super formam. Substantia totius substantiis immaculate superceniens, et supersubstantialiter ab universa substantiis immaculate superceniens et supersubstantialiter substantia segregata. Tota principia et ordines determinans, et super omnem principatum et ordinem collocata. Et mensura est existentium, et aerum super aerum et ante aerum. Et plena in minus habentibus, superplena in plenis. Indicibilis, ineffabilis, super mentem, super vitam, super substantiam, supernaturaliter habet supernaturale, supersubstantialiter supersubstantiale. Unde quoniam et usque ad naturam a benignitate venit, et vere substantia factus est, et vir superdeus extitit. Propitiatione autem sent a nobis haec super mentem et rationem laudata. Quamvis et in istis habet supernaturale et supersubstantiale, non solum secundum quod invariabiliter et inconfuse nobis communicavit, nihil passus ad superplenum ipsius ab ineffabili exinanitione; sed quoniam et, quod est omnibus nostris magis nostrum, in naturalibus nostris supernaturaliter erat, in substantialibus supersubstantialiter, omnia nostra super nos habens.

Deinde cum dicit: « Omnium causa et adimpletiva est Jesu deitas », ponit verba Hierothei de Christo; et primo ponit ea quae pertinent ad laudem deitatis Christi; secundo, ea quae pertinent ad laudem incarnationis ipsius, ibi: « Unde quoniam et usque ad naturam a benignitate venit; et veri substantia factus est, et vir superdeus extitit ». Circa primum duo facit. Primo, comprehendit in

summa laudem deitatis Christi; secundo, explicat in speciali, ibi : « Quae partes totalitati consonas salvat ». Dicit ergo primo quod « Deitas Jesu » Christi « est causa omnium », inquantum per ipsum omnia reducuntur in esse, et est etiam « adimpletiva omnium », inquantum per ipsam omnia suis perfectionibus replentur.

Deinde cum dicit : « Quae partes totalitati consonas salvat », exponit per singula causalitatem praemissam. Ubi considerandum est quod primo ostendit praedictam deitatem esse causam eorum quae ad essentiam rerum pertinent; secundo, eorum quae sunt exemplum essentiarum rerum, ibi : « Et mensura est existentium ».

Circa primum considerandum est quod in rerum essentiis talis quidem processus et ordo consideratur. Nam primo sunt rerum principia; secundo, substantia rei ex principiis constituta; tertio, determinatio rei ad propriam speciem, quae est per formam; quarto, ex forma consequitur res perfectionem non solum in esse specifico, sed etiam quantum ad propriam operationem et finem; quinto, res diversae quae singulae quamdam perfectionem habent in seipsis, quodam ordine adunatae aliquod totum perficiunt.

Procedit ergo Hierotheus ad ostendendum causalitatem deitatis Christi divinae, retrogirando per viam resolutionis, etiam incipiens a toto, et dicit quod « deitas Jesu conservat partes consonas », id est proportionatas « totalitati », in quo consistit perfectio totius », et neque est pars », neque totum, et tamen (1) est (2) « totum et pars » Christi deitas, sicut in seipsa non divisim, sed, « simul accipiens omnium et partem et totum », quia quidquid est perfectionis in quocumque toto vel parte, totum praeexistit in Deo. « Est » autem « neque totum neque pars », quia non eodem modo habet perfectionem totius et partis sicut totum et pars, sed supereminenter et prius. Secundo ostendit causalitatem deitatis Christi quantum ad perfectionem rerum, ibi : « perfecta quidem est in imperfectis, sicut perfectionis princeps », et dicit quod deitas Christi dicitur perfecta per comparisonem

(1) Parm. omittit : « tamen. »

(2) Al. : « et meo est. »

ad imperfectionem, inquantum est principalis causa omnis perfectionis; sed si comparetur ad res perfectas, dicitur non perfecta, non quasi deficiens a perfectione, sed supereminenter et prius perfectionem habens. Tertio ostendit idem circa formas, et dicit quod deitas Christi comparata ad ea quae carent forma, potest dici forma effective, inquantum « est forma formam faciens »; comparata vero ad formas potest dici sine forma. non per defectum, sed per excessum, quia superat omnem formam. Quarto, ostendit idem quantum ad substantias, et dicit quod deitas Christi potest dici causaliter « substantia », inquantum supervenitatis substantiis, id est omnibus et unicuique secundum totum 1, per modum cuiusdam participatur per commixtionem substantiae, sed (2) per modum similitudinis; « et iterum est segregata ab omni substantia », inquantum « supersubstantialiter » existit. Quinto, ostendit idem quantum ad principia, et dicit quod deitas Christi determinat omnia principia (diversorum enim diversa sunt principia, et determinat ordinem principiorum ad principiata, sed 2 tamen est « supercollocata super omnem ordinem et 3 super omnem principatum ». Deinde ostendit idem per comparisonem ad ea quae sunt exemplum rei; et primo quantum ad mensuram durationis rerum, dicit, quod deitas Christi « est mensura existentium, quasi determinans unicuique mensuram sui esse, vel quia unumquodque intantum habet esse, inquantum appropinquat ei, et etiam « est aevum », quod dicitur mensura essendi, sicut tempus est mensura mutationis; et tamen est « super aevum », inquantum est mensura superexcedens totum esse creatum. Secundo, ostendit causalitatem ejus quantum ad perfectionem supervenientem qua rerum capacitas impletur, sicut intellectus impletur speciebus intelligibilibus, et dicit quod deitas Christi comparata ad deficientia quae dicuntur minus existentia, dicitur « plena », quasi plenitudinis causa, et comparata ad ea

(1) Parm. omittit : « totis substantiis, id est omnibus et unicuique secundum totum. »

(2) Al. omittitur « sed. »

(3) Parm. omittit : « super omnem ordinem et. »

quae sunt plena, dicitur « superplena », quasi excedens super omnem plenitudinem. Tertio, ostendit eam per comparisonem ad intellectum et locutionem, quae sunt extra rem, et dicit quod est « indicibilis et ineffabilis », quia neque sermone complexo neque incomplexo sufficienter exprimi potest; et est « super mentem et super » omnem « vitam », quia excedit omnem cognitionem et omnem actum vitae. Et quia multa supernaturalia attribuerat Christo, consequenter ostendit quod habet ea non defectivo modo, sed supereminenti; et hoc est quod dicit quod habet id (1) quod est « supernaturale (2) supernaturaliter », et id quod est « supersubstantiale, supersubstantialiter ». Absolvere enim a peccatis est (3) supernaturale, sed purus homo non habet hoc supernaturaliter, sicut habet Filius Dei; et similiter dicendum est de aliis hujusmodi.

Deinde cum dicit : « Unde quoniam et usque ad naturam a benignitate venit, et vere substantia factus est, et vir superdeus existit », laudat humanitatem Christi, et dicit quod deitas Christi est tanta et excellens; inde est quod ipse per suam benignitatem venit usque ad naturam nostram « et vere factus est substantia », id est hypostasis nostrae naturae, et cum « superdeus » esset, factus est « vir » id est homo. Haec quae dicuntur secundum propitiationem ipsius, per quam humanam naturam assumpsit, debent laudari « super mentem », et super « rationem ». Quamvis enim acceperit propria nostrae naturae, tamen in ipsis rebus humanis habuit « supernaturale et supersubstantiale », id est, uno modo, inquantum communicavit nobis, assumens nostram naturam absque variatione divinae naturae, et absque commixtione ipsius et confusione ad humanam naturam, ita quod per exinanitionem ineffabilem, de qua Apostolus loquitur Philip., II, « nihil passus est ad superplenum ipsius », id est nihil diminutum est de plenitudine suae deitatis; non enim dicitur exinanitus per diminutionem deitatis, sed per assumptionem nostrae naturae deficientis; alio modo quia

(1) Parm. omittit : « quod habet id. »

(2) Al. : « naturale. »

(3) Al. : « sibi supernaturale. »

« quod est inter omnia nova magis novum » et mirabile, ipse « erat in naturalibus nostris supernaturaliter et in substantialibus nostris supersubstantialiter, omnia » humana, quae ex nobis accepit, « supra nos habens »; quia caro ejus majoris virtutis est et dignitatis quam alterius, et anima ejus dignior omni anima, et actiones ejus miraculis fuerunt virificae et salutares ex virtute deitatis adjunctae 1).

LECTIO VI

Igitur de istis quidem satis est; ad verbi autem intentionem procedamus, communia et unita discretionis divinae nomina, secundum quod est nobis possibile, revolventes, et ut plane de omnibus consequenter praedestinemus, discretionem divinam esse dicimus, sicut dictum est bono convenientes thearchiae processiones. Donans enim omnibus existentibus, et superfundens totorum bonorum participationes, unitive quidem discernitur, et in pluralitatem agitur singulariter, et multiplicatur ex uno inegressibiliter postea quoniam existens est Deus supersubstantialiter, dat autem esse existentibus, et deducit totas substantias: multiplicari dicitur unum existens illud, quia ex ipso multa existentia deducuntur. Manet autem nihil minus illud unum in multiplicatione, et unitum in processione, et plenum in discretionem. eo quod ab omnibus existentibus supersubstantialiter segregatum est et quod ab ipso unitive tota deducantur et quod non minoratur effusio non minorabilium ipsius distributionem. Sed et unum existens et omni parti et toti, et uni et multitudini unum tradens, unum est simpliciter supersubstantialiter neque pars existens multitudinis, neque ex partibus totum; et ita neque unum est, neque unum habet. Longe autem ab istis unum est superunum, quod est existentibus et multitudinem deducens et perficiens et continens. Rursus ex ipsius deificatione deiformi, uniuscujusque secundum virtutem multis diis factis, videtur quidem esse et

(1) Sic Cod. Viet.; Parm.; et actus ejus et operationes fuerunt unificae et virtute deitatis ad invicem. »

dicatur unius Dei discretio et multiplicatio : est autem nihilominus princeps Deus, et superdeus supersubstantialiter unus Deus, indivisibilis, in dirisibilibus unitus sibiipsi, et multis immixtus, et non multiplicatus. Et hoc supernaturaliter intelligens communis noster, et ducis ad divinam illuminationem manu ductor, qui est multus in divinis, qui est lumen mundi, haec dicit motus a Deo, in sanctis litteris ejus. Etenim si sunt dicti dii, sive in coelo, sive in terra (sicut quidem sunt dii multi et domini multi) sed nobis quidem unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. Etenim in divinis unitiones discretionis superant, et praeparticipantur; et nihilominus sunt unita, et post unius inegressibilem et unitivam discretionem. Istas communes et unitas totius deitatis discretionis, sive bono convenientes processiones, nos ex Dei nominationibus manifestantibus ipsas in eloquiis laudare, secundum quod est possibile, tentabimus. Hoc quemadmodum dictum est; praecognito, omnem beneficam (1) Dei nominationem, in quacumque ponitur thearchicarum personarum, in tota ipsam accipi thearchica totalitate inobservanter.

Igitur de istis quidem satis est. Ad verbi autem intentionem procedamus ». Postquam Dionysius exposuit divinae discretionis et unionis modum, hic prosequitur de illo modo qui principaliter pertinet ad materiam hujus libri, scilicet de discretionem divinam, qua attenditur secundum processionem creaturarum; quae quidem discretio unita est et communis toti Trinitati, ut supra dictum est. Circa hoc ergo duo facit. Primo exponit quomodo ista discretio est cum unionem; secundo promittit de istis quae ad hanc discretionem pertinent, in sequentibus se determinaturum, ibi : « Istas communes et unitas totius deitatis discretionis... laudare, secundum quod est possibile, tentabimus ». Circa primum tria facit. Primo, dicit de quo est intentio; secundo, manifestat propositum, ibi : « Et ut plane de omnibus consequenter praedeterminemus, discretionem divinam esse dicimus, sicut dictum est, bono convenientes thearchiae processiones »; tertio, assignat ratio-

(1) Al. : « beatificam. »

nem dictionum, ibi. « Etenim in divinis unitiones discretionem superant ».

Dicit ergo primo quod de illis quae pertinent ad laudem Christi, sufficiant ad praesens quae dicta sunt, tam ab ipso quam a Hierotheo: sed procedendum est ulterius ad ea quae pertinent ad intentionem verbi quod intendit in hoc opere, ut scilicet discutiamus secundum nostram possibilitatem nomina pertinentia ad illam discretionem divinam quae attenditur secundum processiones creaturarum; quae quidem nomina communia sunt toti Trinitati, et non solum communia, sed etiam uniti. Est enim animal commune homini et equo, non tamen eadem numero animalitas est in utroque, sed bonitas et essentia et hujusmodi sic sunt communia toti Trinitati quod unum numero (1) sunt in tribus.

Deinde cum dicit: « Et ut plane de omnibus consequenter praedeterminemus », manifestat quomodo possit esse divina discretio cum unitione, et hoc manifestat in quatuor. Primo quidem in ipso bono: secundo, in ente, ibi: « postea quoniam existens est »; tertio, in uno, ibi: « et unum existens; quarto, in ipso nomine deitatis, ibi: « rursus ex ipsius deificatione ». Haec enim quatuor maxime videntur Deo. Primo quidem tam propter eorum communitatem, non enim determinatur ad genus vel speciem quod infinitati divinae naturae convenire videtur, quam etiam propter usum nominis, quod omnes summo rerum principio attribuunt. Dicit ergo primo quod discretionem divinam dicimus esse processiones deitatis, quae conveniunt ei secundum rationem boni, sicut supra dictum est. Et ideo incipiamus primo a bono, ut consequenter in aliis manifestius ostendamus quod de bono ostensum fuerit. Nam bonum universaliter se habet ad omnes processiones: quidquid enim Deus creaturae communicat, ex sua bonitate communicat. Alia vero nomina aliquas processiones speciales designant. Sic ergo quod in universaliter manifestatum fuerit, planius videri poterit in specialibus.

(1) Parm. omittit: « numero. »

(2) Parm.: « supposito. »

Considerandum est autem quod multitudo procedit ex uno tripliciter. Uno quidem modo per divisionem, sicut unum totum dividitur in multas partes, sed talis multitudo tollit plenitudinem et adunationem, quae erat in toto. Alio modo per modum communitatis, sicut ex uno genere proveniunt multae species, et ex una specie multa individua, sed istud unum sic multiplicatum non est unum singulare, sed commune. Tertio modo multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem, sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli, sed hoc fit cum quadam egressionem, inquantum scilicet aqua a fonte egrediens se in multos rivulos diffundit, in existentia autem omnium bonorum participantium sapientiae, vitae et huiusmodi, ipsa quidem bonitas « discernitur », id est distinguitur, dum distincta bona ab ea proveniunt, sed hoc fit « unitive »; nih. enim diminuitur de plenitudine, quia omnia bona adunantur in ipsa; « et » iterum « multiplicatur » per diffusionem « ex uno inegressibiliter », quia nihil de substantia ejus egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio, et multiplicatio, et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinae bonitatis; ipsa autem divina bonitate manente secundum suam essentiam indistincta et una et in se collocata.

Deinde cum dicit : « Postea quoniam existens est Deus supersubstantialiter..., multiplicari dicitur unum existens illud », manifestat idem in ente, et dicit quod quia « Deus est supersubstantialiter » ens quantum ad suam existentiam, sed tamen « dat esse » omnibus « existentibus », et producit universaliter substantias rerum; propter hoc « illud » ens « unum » supersubstantiale, quod Deus, « dicitur multiplicari », in sua scilicet similitudine, et quanquam « ex ipso multa existentia deducuntur », sed tamen nihilominus huiusmodi ens « manet unum » secundum suam existentiam « in multiplicatione », quae fit per « ejus similitudinem », et manet « unitum », id est adunatum « in processione », et manet « plenum », et integrum « in distinctione ». Et hoc ideo quin ipsum in sua substantia est supersubstantialiter « segregatum ab omnibus entibus, et » quia « omnia producuntur ab ipso unitive », id est secundum unam virtutem, quae producendo diversa non

dividitur; et integrum (1), quia « diffusio » donorum ejus, quae distribuit rebus, minorari non potest, nec « minoratur » (2). Non enim est dicendum quod sic uni bona communicet quod non possit amplius communicare: in nullo enim plenitudo bonitatis ejus per hujusmodi communicationem diminuitur.

Deinde cum dicit : « Sed et unum existens » 3, ostendit idem quantum ad unum, et dicit quod Deus, cum sit unum, et det unum esse parti et toti, et communi unitati et multitudini, inquantum omnis multitudo aequaliter participat unum; ipse, inquam, sic « existens unum », et dans unitatem, « supersubstantialiter est unum simpliciter », sicut bonum et ens, quia non est aliquid eorum quibus dat esse unum. Non enim est sicut unum quod est pars multitudinis, cum nihil ei ex aequo connumerari possit, neque etiam est unum sicut aliquod totum ex partibus constitutum; et sic non est unum eo modo quo alia, neque habet unum quasi participans ipse, sed tamen unum est elongatum ab istis quae hoc sunt unum, inquantum est super unum quod invenitur in existentibus creatis, et hoc est unum quod producit multitudinem rerum in esse, et perficit attribuendo rebus proprias perfectiones, et continet conservando omnia in suo esse et in suo ordine.

Deinde cum dicit : « Rursus ex ipsius deificatione deiformi, uniuscujusque secundum virtutem multis diis factis, videtur quidem esse et dicitur unius Dei discretio et multiplicatio », ostendit idem in ipso nomine deitatis, et dicit quod « videtur esse et dicitur unius Dei discretio et multiplicatio », inquantum multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum secundum virtutem uniuscujusque deificatorum : non quod perfecte ei conformari possint, aut quod per existentiam dii dicantur. Et quanquam sint et dicantur multi dii beatificari, nihilominus tamen est unus principalis Deus, qui est super omnem deitatem communicatam, « supersubstan-

(1) Parm. omittit : « integrum. »

(2) Al. : « et minorari non possunt, nec minorantur. »

(3) Parm. : « ens. »

tialiter » existens « unus Deus ». Et cum ipse existat in omnibus indivisibilis, manet « in » rebus « divisibilibus » existens, quibus esse communicat, et est « unitus » in seipso. et multitudini non admiscetur, « et non multiplicatur » secundum quod in se consideratur. « Et hoc supernaturaliter intelligens » beatus Paulus, qui fuit « manductor », id est instructor ad divinam illuminationem, tam ipsius Dionysii, quam etiam « ducis » ejus, id est Hierothei, qui, scilicet Paulus, multa de divinis cognovit, et « qui est lumen mundi », sicut ipse in se dicit impletum, Act., XIII, quod dicitur Isa., XLIX, 6 : *Posui te in lucem gentium*; et dixit in suis sanctis Epistolis, scilicet I Corinth. VIII, 5, « motus » per inspirationem « a Deo », quia « etsi sunt qui dicantur dii sive in coelo sive in terra, nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illo; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum ». Ex hac enim auctoritate patet quod multitudo deificatorum et in coelestibus, sicut sunt angeli, et in terra, sicut sancti homines non praejudicat unitati deitatis quae communis est Patri et Filio.

Deinde cum dicit : « Etenim in divinis unitiones discretionones superant », assignat rationem dictorum. Ideo enim processio praedicta et multiplicatio et discretio unitatem divinam non tollit, quia « in divinis unitiones superant discretionones, et principantur eis » : unitiones enim attenduntur secundum ipsam divinam essentiam; discretionones autem secundum similitudines Dei rebus impressas, quae multum deficiunt a suo principio, et ideo divina nihilominus remanent unita, postquam illud unum, quod est Deus, discernitur per diversas similitudines « discretionone ingressibili », quia nihil egreditur de divina essentia, « et unitiva », quia talis discretio unitatem divinam non tollit.

Deinde cum dicit : « Istas communes et unitas totius deitatis discretionones, sive bono convenientes processiones. nos ex Dei nominationibus manifestantibus ipsas in eloquiis, laudare, secundum quod est possibile, tentabimus », promittit se de hujusmodi in sequentibus acturum, et dicit quod tentabit secundum suam possibilitatem cum laude

Dei exponere praedictas discretionones, quae sunt unitae et communes toti deitati, sive etiam nominentur processiones convenientes bonitati divinae. Intendit autem eas manifestare ex divinis nominibus quae in Scriptura traduntur, quae demonstrant hujusmodi processiones, sicut cum dicimus Deum vivum vel sapientem, demonstratur processio vitae et sapientiae a Deo in creaturas. Hoc tamen praecognosci debet, quia ut dictum est, quaecumque Dei nominatio ad ejus beneficentiam pertinens, de quacumque divinarum personarum dicatur, de omnibus personis absque dubitatione accipienda est.

CAPUT TERTIUM

*Quae orationis virtus, et de Beato Hierotheo.
et de Reverentia et tractatu Theologico.*

LECTIO I

*Et primam, si videtur, perfectam, et totarum Dei processio-
num manifestativam, boni nominationem inspicimus, boni
principem et superbam invocantes Trinitatem, quae est
manifestativa totarum providentiarum benigne ab ipsa dona-
tarum. Oportet enim nos orationibus primum ad ipsam sicut
boni principem produci, et magis ipsi propinquant, in hoc
doceri optima bona circa ipsam collocata. Etenim ipsa qui-
dem universis adest, non autem omnia ipsi adsunt. Cum (1)
autem ipsam invocamus castissimis quidem orationibus et
revelata mente, et ad divinam unionem aptitudinis, tunc et
nos ipsi adsumus. Ipsa enim neque in loco est, ut et absit a
quodam, aut ex aliis ad alia transeat : sed et dicere in om-
nibus existentibus ipsam esse relinquitur ab infinitate quae
est super omnia (2). Nos igitur ipsos orationibus extendamus*

(1) Al. : « tunc. »

(2) In translatione Joannis Seraceni quae extat in editione Commentariorum Dionysii Chartusiani in S. Dionysii Areopagita libros, Coloniae, an. 1534, impensis Petri Quentel additur : « et comprehendit omnia. »

ad divinorum bonorum radiorum altiorum respectum : sicut si multi luminis catena ex coelesti summitate pendente, ad anteriora autem descendente, semper ipsam mutatis manibus ad anterieus capientes, trahere quidem ipsam deorsum rideremus : rerera autem non deponeremus illam, et sursum et deorsum praesentem, sed nosipsi sursum ageremur ad altiores multorum luminum praesentem, sed nosipsi sursum ageremur ad altiores multorum luminum radiorum splendores ; aut sicut si navem ascendissemus et teneremus quosdam funes ex quadam petra ad nos extensos, et sicut nobis ad auxilium datos, non ad nos petram, sed nosipsos vere, et navem ad petram adduceremus ; sicut et e converso si quis stans in navi, impingat petram stantem juxta mare, aget (1) nihil contra petram standem et immobilem, sed seipsum ab illa separabit, et quanto amplius impinget, amplius ab illa impingetur. Propter quod et ante omne, et magis theologiam, ab oratione incipere est utile, non sicut trahentes ubique praesentem et nusquam virtutem, sed sicut divinis memoracionibus et invocacionibus nosipsos ipsi tradentes et unientes. Et hoc forsitan excusatione dignum quod cum nobis dux noster Hierotheus Theologicas (2) stoytheioses supernaturaliter congreget, nos, quasi illae non sufficiant, et alias et praesentem theologiam concripsimus. Et enim si ille consequenter tractare omnia theologica negotia dignatus esset, et particularibus revolutionibus transisset universae theologiae capitulum, non nos ad tantum aut furoris, aut pravitatis perveniremus (3) quod aut arbitraremur (4) nos immittere theologiis perspicacius illo et divinius, aut bis eadem dicentes, vana loqueremur. Praeterea si injuriam faceremus et magistro et amico existenti, et nos ex ejus eloquiis post divinum Paulum introducti nobilissimam ipsius contemplationem et manifestationes nobis ipsis arripientes. Sed quoniam illa prudenter revera inducens divina, conspicaces nobis definitiones exposuit, et in una multa comprehendentes (5), praecipiens nobis, et quicumque sunt secundum nos magistri animarum noviter quae perficiuntur, sicut est possibile, rese-

(1) In eadem translatione « quidem. »

(2) Al. : « theologus. »

(3) In cit. translatione : « pervenissemus. »

(4) Al. : « arbitremur, loquamur et faciamus. »

(5) In citata translatione : « comprehendens. »

rare et discernere commensurato nobis sermone conspicaces et unitas intellectualissimae virtutis illius viri convolutiones ; et multoties nos ipse ad hoc hortatus es, et librum ipsum sicut superexcedentem remisisti ; ideo et nos hunc quidem sicut perfectarum deliberationem magistrum his qui sunt super multos determinavimus (1), sicut quaedam secunda eloquia, et christorum Dei sequentia ; his autem qui sunt secundum nos, iuxta proportionem nostram nos divina trademus. Si enim perfectorum est fortis cibus, isto cibare alios quantae sit perfectionis ? Recte igitur a nobis et hoc dictum est, visionem quidem, et intelligibilium eloquiorum per se inspectivam et conspicuam ipsorum doctrinam prorecta indigete virtute ; scientiam autem verborum ad hoc ferentium, et disciplinam, subjectis sanctificatoribus et sanctificatis convenire. Quamvis et hoc a nobis observatum est valde studiose, quod discretis ab ipso divino duce secundum planam manifestationem, nec totaliter manum apposimus aliquando ad eandem propositi ejusdem eloquii manifestationem. Quoniam et apud ipsos Dei acceptos nostros hierarchicas, quando et nos, ut nosti, et ipse et multi sanctorum nostrorum fratrum convenimus ad visionem corporis ritae principis, et quod Deum susceperat. Aderat autem et frater Domini Jacobus et Petrus, summa et prorectissima theologorum summitas. Postea visum est post visionem ut universi hierarchiae laudarem, sicut unusquisque erat sufficiens, infinitae virtutis bonitatem hierarchicae infirmitatis, omnes alio sanctos magistros post theologos, ut nosti, superabat, totus excedens (2), totus extasim patiens a seipso, et ad laudata communionem patiens, et a cunctis a quibus audiebatur, et ridebatur, et cognoscebatur, et non cognoscebatur, Deo acceptus esse et divinus laudator judicatus. Et quid tibi de theologizatis ibi dicam ? Etenim si non et meipsum oblitus sum multoties nori a te, et partes quasdam audiens illorum hymnorum a Deo motorum. Ita tibi fuit studium non otiose divina exequi. Et, ut mystica illa, ut sicut multis non dicenda, et sicut cognita tibi, praetermittamus : quando multis oportebat communicare, et quos est possibile ; ad sanctorum cognitionem quae est secundum nos adducere, quomodo excedebat multos

(1) Ibid. : « determinamus. »

(2) Al. deest : « totus excedens. »

magistrorum sanctorum, et temporis tritione, et mentis puritate, et demonstrarum diligentia, et reliquis locutionibus sanctis. Quare numquam ad ita magnum solem contra inspicere conati sumus. Ita enim nobis ipsis consentimus : et scimus quod neque sufficienter intelligere intelligibilia divinorum capimus, neque quae sunt dicibilia Dei cognitionis, dicere et eloqui. Longe autem existentes deficimus a divinorum virorum scientia ad theologicam veritatem : quoniam ad hoc omnino propter abundantem reverentiam venimus, ut neque totaliter audeamus, aut dicamus aliquid de divina philosophia, nisi secundum mentem acceperimus, sicut non oportet contingentem divinorum cognitionem negligere, et hoc nobis persuaserunt non solum secundum naturam desideria mentium amabiliter semper cupientia quam capere possunt supernaturalium contemplationem sed et ipsa divinarum legum optima depositio prohibens quidem ea quae sunt super nos multum scrutari, et sicut super dignitatem, et sicut impossibilia : omnia autem quaecumque a nobis desiderantur, et data sunt, discere attente praeci- piens, et aliis tradere benigne. Igitur istis et nos persuasi, et ad possibilem divinorum inventionem non pigritantes aut formidantes, sed et non valentes nobis meliora contemplari sine auxilio relinquere non patientes, ad conscribendum nos ipsos deposuimus, novum quidem introducere nihil audentes, sed subtilioribus et particularibus singulorum inquisitionibus, ea quae sunt dicta vere a Hierotheo, conspicaciter discernentes et manifestantes.

« Et primum si videtur, perfectam et totarum Dei processionum manifestativam, boni nominationem inspicimus ». Postquam Dionysius praemisit quaedam necessaria ad sequentem doctrinam, incipit prosequi suam intentionem ; et primo, praemittit quoddam prooemium ad totum opus sequens ; secundo, incipit tradere doctrinam de divinis nominibus quam intendit, cap. IV. Circa primum duo facit. Primo, ostendit necessarium esse ut ab oratione incipiat ; secundo, excusat se quod post Hierotheum ipse conatus est eadem tractare de quibus ille tractaverat, et quomodo reverentiam ad magistrum servat, ibi : « Et hoc forsitan excusatione dignum », et haec duo tanguntur in titulo capituli, qui talis est : « Quae orationis virtus »

quantum ad primam partem capituli, « et de beato Hierotheo, et de reverentia et tractatu theologico », quantum ad secundam partem. Circa primum tria facit. Primo, proponit quod intendit; secundo manifestat propositum per rationem, ibi : « Oportet enim nos orationibus primum ad ipsum sicut boni principem produci »; tertio, per exempla, ibi : « Sicut si multi luminis catena ex coelesti summitate pendente, ad anteriora autem descendente, semper ipsam mutatis manibus ad anterius capientes, trahere quidem ipsam videremur, revera autem non deponeremus illam ».

Dicit ergo primo quod si hoc conveniens videbitur inter alias divinas nominationes, nunc debemus considerare ipsam « nominationem boni » id est secundum quam Deus nominatur bonus.

Et ad hujusmodi nominationem accipiendam considerandum est quod platonici materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non entis, ut dicit Aristoteles in I *Physicorum*. Causalitas autem entis non se extendit nisi ad existentia (1). Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni. Cujus signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus (2) ut convertatur per desiderium in suam causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit ejus causalitas. Et quanvis Dionysius hoc tangere videatur in sequenti capitulo, tamen aliam rationem hujus ordinis considerasse videtur. Intendit enim in hoc libro agere de divinis nominibus manifestantibus processiones creaturarum a Deo, secundum quod est causa rerum. Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum. Quod aparet duplici ratione. Primo quidem, quia bonum habet rationem finis; finis autem primo habet rationem causae. Nam forma est causa inquantum facit materiam esse actu; materia autem fit actu primo quando ab agente incipit. Secundo, quia agens agit sibi simile, non inquantum est ens quocumque modo, sed inquantum est per-

(1) Parm. : « entia. »

(2) Parm. : « affectus. »

fectum. Perfectum enim, ut dicitur VIII *Metaphys.* est quod potest sibi simile facere. Perfectum autem habet rationem boni. Sic igitur quidquid Deus facit creaturis, sive esse, sive vivere et quodeunque aliud, totum ex bonitate divina procedit, et totum ad bonitatem pertinet creaturae. Et ideo dicit quod nominatio est perfecta, inquantum omnia comprehendit; et est manifestativa omnium divinarum processionum.

Ad hoc autem quod de processione boni tractemus, oportet nos orando invocare sanctam Trinitatem, quae est principium omnis boni et est super omnem bonitatem. Sicut enim ipsa ex sua benignitate dat omnia dona ab ea provisa, ita ipsa sola sufficienter manifestare potest; opera enim artis in artifice optime cognoscuntur.

Deinde cum dicit: « Oportet enim nos orationibus primum ad ipsum sicut boni principem produci », manifestat propositum per rationem, dicens quod oportet nos ad cognoscendas divinas processiones divinae bonitatis Trinitatem orando invocare, et circa hoc tria facit. Primo, ponit rationem ad principale propositum; secundo, manifestat quoddam in ratione suppositum, ibi: « Etenim ipsa quidem universis adest »; tertio, probat quoddam in hac ratione assumptum, ibi: « Ipsa enim neque in loco est ». Dicit ergo quod « oportet nos produci », id est extendi, per orationes ad ipsam Trinitatem, sicut ad principium omnis boni processionis, quia per hoc quod nos oramus ei appropinquamus; et quanto magis appropinquamus ei, tanto magis possumus addiscere dona bonitatis ejus, quae circa ipsam collocantur, quasi ab ea per similitudinem bonitatis derivata; quanto enim aliquis magis appropinquat alicui rei, magis cognoscit quae circa ipsum sunt.

Deinde cum dicit: « Etenim ipsa quidem universis adest », quoddam quod proposuerat manifestat, scilicet quod per orationem nos appropinquamus sanctae Trinitati; et dicit quod « ipsa quidem » sancta Trinitas », omnibus adest, « inquantum omnibus sua dona communicat »; sed non omnia ipsi adsunt », inquantum deficiunt a participatione ejus. Sed quando nos « invocamus ipsam, tunc adsumus ei », appropinquant ad ipsam.

Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur. Primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius, et hoc tangit cum dicit : « castissimis orationibus ». Secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum; quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt (1); ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis; propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum, et quantum ad hoc dicitur : « revelata mente ». Tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum, et hoc est quod subdit : « Et apti ad divinam unionem ».

Deinde cum dicit : « Ipsa enim neque in loco est », probat quod supposuerat, scilicet quod deitas universis adest, quod quidem probat duabus rationibus. Deitas enim non est in loco ut definita vel circumscripta loco. Omne autem quod alicubi adest alibi non existens, aut quod sic transit ad quaedam ut alia deserat, est in loco ut circumscriptum vel definitum. Non ergo hoc de deitate dici potest. Manifestum est autem quod alicui praesens est, ad minus sibiipsi; ergo omnibus adest. Secundam rationem ponit, ibi : « Sed et dicere in omnibus existentibus ipsam esse relinquitur ab infinitate, quae est super omnia ». Omne infinitum quod est super omnia, et comprehendit omnia, adest omnibus, sed Trinitas est huiusmodi; ergo relinquitur quod ipsa adsit omnibus. Et ex hoc potest accipi quod nulla creatura sit ubique, cum ex infinitate Dei hoc per consequentiam relinquatur quod Deus sit in omnibus. Ultimo autem concludit principale intentum, quod debemus nos per orationem extendere ad altiorem considerationem radiorum divinae bonitatis.

Deinde cum dicit : « Sicut si multi luminis catena ex coelesti summitate pendente, ad anteriora autem descendente, semper ipsam mutatis manibus ad anterius capientes, trahere quidem ipsam deorsum videremur, revera autem non deponeremus illam », manifestat propositum

(1) Cod. Vict. : « valent. »

per exempla; et primo, ponit exempla duo ad propositum manifestandum; secundo, concludit principale propositum, ibi: « Propter quod et ante omne et magis theologiam, ab oratione incipere est utile. » Primum exemplum est quod imaginemur catenam multi luminis quae pendeat a summitate coeli, et descendat usque ad terram coram facie nostra. Si acciperemus illam catenam, et semper mutaremus manus versus superius, videremus quidem trahere catenam deorsum; sed secundum veritatem non deiceremus eam, cum ipsa esset praesens sursum et deorsum, sed nosipsi elevaremur in maiorem splendorem illius luminosae catenae. Secundum exemplum ponit ibi: « Aut sicut si navem ascendissemus », et dicit quod si ascenderemus in navem « et teneremus quosdam funes », qui extenderentur; « ab aliqua petra » exteriori; « ad nos »; qui essent nobis ad auxilium dati; « non traheremus ad nos petram », sed secundum rei veritatem, « et nosipsos et navem duceremus ad petram; et e contrario si aliquis stans in navi impingat » ad « petram quae stat juxta mare, nihil ageret contra petram », quae est stans et immobilis, « sed seipsum separabit ab illa »; et tanto magis « quanto magis impinget ad eam ».

Ad hoc autem quod ista exempla ad propositum adaptentur, considerandum quod circa orationem secundum quinque opiniones oportet diversimode judicare. Quidam enim sustulerunt totaliter Dei providentiam, ponentes omnia a casua cadere, et haec fuit opinio epicureorum. Quidam vero posuerunt Dei providentiam circa res incorporeales et universales; sed a rebus humanis divinam providentiam subtraxerunt, et haec fuit opinio quorundam peripateticorum. Quidam vero extenderunt divinam providentiam usque ad omnia, sed dixerunt ex divina providentia res omnes necessarios eventus habere, totaliter a rebus contingentiam auferentes, et haec fuit opinio stoicorum, ponentium secundum inevitabilem causarum (1) seriem, quam fatum nominabant, omnia ex necessitate contingere. Quarta fuit opinio quorundam Aegyptiorum, qui dixerunt providentiam Dei mutabilem esse. Quinta

(1) Parm.: « ineffabilem earum seriem. »

fuit opinio quorundam platoniorum, discentium quod divina providentia immutabilis est, sed sub ea res aliquae mutabiliter et contingenter continentur. Primae igitur tres opiniones totaliter orationis fructum evacuant. Si enim Deo nulla cura est de rebus, vel saltem non est ei cura de rebus humanis, aut si omnia ex necessitate eveniunt, frustra Deo preces funduntur. Quarta autem opinio fructum orationis non tollit, sed ei plus debito tribuit, scilicet immutare divinam providentiam. Unde sola quinta opinio rectum iudicium (1) de oratione habet, quam Dionysius hic sequitur, ut scilicet per orationem nosipsos trahamus mutabiles existentes ad divinae providentiae participationem; non autem credamus nos divinam providentiam posse mutare. Catena ergo luminis ab immobili coeli summitate dependens, vel funes qui ab immobili petra extensi sunt, significant ordinem divinae providentiae ab immobilitate divinae sapientiae procedentem. Quod autem dicit catenam ubique praesentem in coelo et in terra, et deinde omnibus adesse, significat providentiam ejus ad omnia se extendere, contra primam opinionem. Quod autem dicit de immobilitate lapidis et quod catena luminis ad nos trahi non potest, significat divinam providentiam immobilem esse, contra quartam positionem vel opinionem. Quod autem dicit quod nosipsi sursum dicimur per catenam immobilem, et petrae appropinquamus per funem, aut ab ea separamur per impulsionem, significat mobilitatem nostram ad sequendum divinae providentiae fructum, contra tertiam positionem. Ultimo concludit propositum, quod scilicet ante omnia, maxime autem theologica negotia, utile est nos incipere ab oratione, non ita quod nos per orationem trahamus divinam virtutem, quae ubique praesens est et nusquam concluditur, sed sicut per divinam commemorationem et invocationem nosipsos trahentes et ei unientes.

« Et hoc forsitan excusatione dignum ». Praemissa orationis necessitate, procedit Dionysius ad sui excusationem; et primo, ponit unde accusabilis alicui videri posset; secundo, se excusat, ibi : « Etenim si ille consequenter

(1) Parm. : « utrunque. »

tractare omnia theologica negotia dignatus esset..., non nos ad tantum aut furoris aut pravitatis pervenissemus quod aut arbitraremur nos immittere theologiis perspicacius illo et divinius, aut his eadem dicentes vana loqueremur ». Dicit ergo primo quod hic videtur excusatione dignus, quod cum Hierotheus, qui fuit nobilis magister ejus, adunaverit subtiliter loquendo quosdam tractatus de rebus divinis, Dionysius scripsit et alios tractatus de rebus divinis, et praesentem librum ac si tractatus Hierothei non sufficerent, quod ad quamdam irreverentiam pertinere videtur.

Deinde cum dicit : « Etenim si ille consequenter tractare omnia theologica negotia dignatus esset », procedit ad sui excusationem, et circa hoc tria facit. Primo excusat se ab irreverentia; secundo, ostendit reverentiam suam ad Hierotheum, ibi : « Quoniam et apud ipsos Deo acceptos nostros hierarchas... aderat et frater Domini Jacobus et Petrus »; tertio, concludit intentionem suam in hoc opere conscribendo, ibi : « igitur istis et nos persuasi... ad conscribendum nosipsos deposuimus ». Excusat autem tripliciter. Prima excusatio est quod ea quae Hierotheus in unum dixerat, ipse ex mandato Hierothei et ad petitionem Timothei per singula tractavit, et hoc est quod dicit quod si Hierotheus dignatus esset tractare per ordinem omnia quae pertinent ad theologicam considerationem et tractatum totius theologicae, quem scilicet quasi in quodam genere et summa peregit, voluisset percurrere perscrutando in particulari. Dionysius non pervenisset ad tantum furorem vel pravitatem quod vellet scibere de divinis. Quod autem ad furorem vel pravitatem pertinuisset, ostendit altero duorum modorum, quorum unus est quod Dionysius arbitraretur se elevare ad considerationes theologicas perspicacius quam Hierotheus et magis divine; alius modus est quod ipse non crederet se altiora dicere : et tunc sequerentur duo inconvenientia, quorum unum est quod eadem repetendo quae Hierotheus dixisset, inutiliter scriberet, et sic incurreret vaniloquium; alius inconveniens est quod quasi furtive arripiendo sibi nobilissimam contemplationem et manifestationem divinorum ipsius Hierothei, faceret ei injuriam, cum tamen ipse fuerit magister ejus et amicus, et Dionysius fuerit introductus ad theologicam cognitionem

maxime ex verbis Hierothei, tamen post doctrinam Pauli. Sed Hierotheus exposuit quasdam determinationes : « conspicaces », id est ex magna difficultate et intelligentia acceptas, et « comprehendentes multa in uno » universali, secundum rei veritatem, « prudenter » homines ad « divina inducens »; et praecepit Dionysio et aliis ei similibus « qui sunt magistri animarum » quae de novo instruuntur, quod secundum eorum possibilitatem manifestarent et distinguerent ab eis universales determinationes profundae contemplationis « illius viri », in quibus multa involvebat in uno, et hoc facerent « sermone eis commensurato », non ita universali sicut usus fuerat Hierotheus. Ipse etiam Timotheus multoties exhortatus est Dionysium ad hoc ipsum complendum, et librum Hierothei ei remiserat sicut ejus capacitatem excedentem. Quia ergo ista sunt, ideo nos determinamus praedictum librum esse magnarum perfectarum considerationum, non aptum quibuscumque, sed his tantum qui sua capacitate multitudinem excedunt; ita quod ille liber habet quamdam secundum auctoritatem ab eloquiis Scripturae canonicae, cui nulla auctoritas adaequari potest; ita quod verba illius libri consequenter se habent ad verba « Christorum Dei », id est ad verba sanctorum apostolorum, qui dicuntur Christi propter plenitudinem spiritualis gratiae, et propter sacerdotii dignitatem. Et sic cum ille liber tam altus conveniat (1) tantum perfectis. « nos secundum nostram proportionem trademus divina his qui secundum nos », id est imperfectis nobis similibus. Non enim sufficimus ad perfectam doctrinam perfectis tradendam, « quia si solidus cibus », id est perfecta doctrina, « perfectorum tantum est », ut dicitur Hebr., V, quia ipsi soli doctrinam perfectam capere possunt, majoris perfectionis est tali cibo « alios cibare ». Majus enim est perfectam doctrinam alios docere quam eam ab aliis capere posse.

Considerandum est autem quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur. Et ideo doctrinam Hiero-

(1) Al. : « communicat. »

thei in paucis multa comprehendentem dixit perfectam.

Secundam excusationem ponit, ibi : « Recte igitur a nobis et hoc dictum est », et dicit quod recte dici potest ad suam excusationem, quod ad hoc quod aliquis per se inspiciat intelligentiam eloquiorum divinorum, quae sunt eloquia sanctae Scripturae, et ipsa prespicua eorum doctrina in se considerata requirit perfectam virtutem. Sed quod aliquis habeat scientiam et considerationem verborum introducentium, ad praemissam considerationem et doctrinam, et quod ista verba addiscat, potest convenire etiam imperfectioribus, et doctoribus, quos vocat sanctificatores, et doctis, quos vocat sanctificatos. Sicut igitur per se inspicere et docere scientiam divinorum perfectam ad Hierotheum pertinebat, qui perfectus fuit, ita habere scientiam exponendi praedictam doctrinam, et addiscere huiusmodi expositionem, ad minores pertinet, inter quod Dionysius se computat.

Tertia excusatio ponitur, ibi : « Quamvis et hoc a nobis observatum est valde studiose », et dicit quod etiam hoc studiose Dionysius observavit, quod ipse totaliter manum non apposuit, nec etiam ad manifestandum verba Hierothei in illis quae Hierotheus distinguere voluit, secundum planam manifestationem.

Deinde cum dicit : « Quoniam et apud ipsos Deo acceptos nostros hierarchas... aderat et frater Domini Jacobus et Petrus », ostendit reverentiam quam ad Hierotheum habet; et primo, ostendendo magnitudinem ejus; secundo, recognoscendo propriam humilitatem, ibi : « Ita enim nobisipsis consentimus ». Ex his enim duobus sequitur quod aliquis alium in reverentia habeat, quod de illo magna sentit, et de se parva. Commendat autem Hierotheum dupliciter. Primo quidem, quantum ad hoc quod fuit subtilissimus et totus divinus; secundo, quantum ad hoc quod parvulis in Christo lac utiliter noverat dare, ibi : « Et ut mystica illa, ut sicut multis non dicenda, et sicut cognita tibi, praetermittamus, quando multis oportebat communicare... quomodo excedebat multos magistrorum sanctorum ». Dicit ergo primo quod ipse Dionysius simul cum Timotheo et ipso Hierotheo, et multis aliis sanctis fratribus, convenerunt apud apostolos ad videndum corpus ejus qui

est principium totius vitae, et « quod suscepit Deum ». Et potest intelligi de corporali visione Christi, de qua facit mentionem Apostolus I Corinth., XV. Corpus enim Christi est corpus Dei, qui est vita princeps, et illud corpus per unionem Deum suscepit; unde et templum dictum est, secundum illud Joan., II, 21 : *Hoc autem dicebat de templo corporis sui*. Potest etiam intelligi quod conveniunt ad videndum corpus beatae Virginis Mariae in ejus morte, quod etiam suscepit Deum in utero (1). Et in illo conventu « aderat etiam Jacobus frater Domini et Petrus », quod erat summum caput omnium apostolorum. Post visionem autem praedictam visum est omnibus, ut universi apostoli et episcopi, qui ibi aderant, laudarent infinitam « bonitatem divinae infirmitatis », id est humanitatis, sicut unicuique erat possibile. Et tunc Hierotheus superabat omnes magistros post apostolos, quibus nullus alius comparari debet (2); et in illa laude erat « totus excedens » omnia sensibilia et mundana, et quasi extra seipsum positus, his quae laudabat, per quamdam unionem conjunctus videbatur, et sic ab omnibus, quicumque audiebant et videbant, sive ante eum cognovissent, sive non, « judicatus est Deo acceptus et divinus laudator ». Et quid potest dici de his quae ipse ibi theologicavit, quae tam sublimia fuerunt? quae, ut Dionysius dicit, si ab ejus mente non exeidit, multoties recognovit quasdam partes illarum divinarum laudum, quas Hierotheus protulerat, Deo inspirante, dum eas a Timotheo prolatas audivit. Tantum enim fuit Timotheus in studio circa divina, ut ea quae audivit, etiam curavit memoria retinere.

Deinde cum dicit : « Et ut mystica illa, ut sicut multis non dicenda, et sicut cognita tibi, praetermittamus, quando nullis oportebat communicare... quomodo excedebat multos magistrorum sanctorum », commendat eum de eruditione simplicium, et dicit quod, ut omittat loqui de illis occultis ibi dictis, quia Timotheo nota erant; hoc dicendum est quod quando oportebat divina communicare

(1) Parm. : « incarnatione ».

(2) Parm. : « poterat »

multitudini, et reducere quos poterat ad cognoscendum sancta, cognitione proportionata imperfectis, excedebat Hierotheus multos sanctorum nostrorum « et temporis tritione », quia plurimum temporis terebat sive expendebat in docendo, « et mentis puritate », quia non obvolvatur phantasiis aut erroribus, quibus impediretur a recto iudicio veritatis; « et demonstrationum diligentia », id est efficacia verborum in demonstrando veritatem, « et reliquis locutionibus sanctis », id est in aliis quae requiruntur ad sanctas locutiones. Unde concludit quod nunquam fuit suus conatus ut respiceret contra tantum solem, scilicet Hierotheum, se ei praeferendo aut aequando.

Deinde cum dicit : « Ita enim » nos « nobisipsis consentimus », ostendit quam humilia de se sentiat, et dicit quod ita est conscius sibi quod ipse non est sufficiens ad intelligendum divina, non solum quae sunt supra intellectum humanum, sed etiam multa quae sunt intellecta ab aliis hominibus, et similiter reputat se insufficientem ad dicendum et manifestandum ea quae de divina cognitione ab aliis possunt; et multo longe reputat se deficere a scientia theologicae veritatis quam perfectiores habuerunt. Et hoc ideo introducit, quia ad hoc deductus est propter perfectam reverentiam quam habet ad majores et ad divinam philosophiam, quia totaliter non audet cogitare aut dicere aliquid de divina sapientia nisi ea quae (1) secundum suam mentem capere potest; et illa (2) etiam audet, et dicit quod non oportet negligere divinorum cognitionem, quam contingit aliquem posse habere. Et ad hoc dupliciter persuasus est. Primo quidem, ex naturali desiderio mentium, quae semper cum quodam amore cupiunt contemplationem rerum supernaturalium, quam capere possunt, quia per hoc maxime perficiuntur; secundo, quia per hoc maxime perficiuntur; secundo, quia optima dispositio divinarum legum prohibet multum scrutari ea quae sunt supra nos, tum quia sunt supra dignitatem nostram, tum quia impossibile est nobis adipisci, ut patet in Ecclesiastico, cap. III, 22, ubi dicitur : *Altiora te ne*

(1) Parm. : « nisi quod. »

(2) Al. : « et illam. »

quaesieris. Sed ea quae a nobis desiderantur, et data sunt nobis ut ea capere possimus, praecipit lex divina nos attente discere, et aliis benigne tradere, secundum illud Sap., VII, 13 : *Quam sine fictione didici et sine invidia communico.* Et hoc etiam ex pluribus aliis Scripturae locis habetur.

Deinde cum dicit : « Igitur istis et nos persuasis... ad conscribendum nosipsum deposuimus », concludit suam intentionem, et dicit quod persuasus est ex praemissis, et non revocatur ab inveniundo veritatem divinorum secundum scientiae possibilitatem, neque propter pigritiam, neque propter formidinem pusillanimitatis. Iterum non poterat animus ejus pati ut sine auxilio dimitteret eos qui non poterant majora contemplari quam ipse. Propter omnia haec dispesuit se ad scribendum hoc opus : ita tamen quod nihil novum auderet introducere; sed ea quae conspicaciter a Hierotheo dicta sunt in quadam universali intelligentia, vult distinguere, et manifestare per quasdam inquisitiones magis particulares et subtiles, descendendo ad singula. Et loquitur per similitudinem corporalium, in quibus quanto aliquod totum in plures partes dividitur, subtiliores partes efficiuntur.

CAPUT QUARTUM

*De bono, Lumine, Pulchro, Amore, Extasi et Zelo
et quod malum neque existens, neque ex existens,
neque in existentibus est.*

LECTIO I

Si igitur oportet, jam sermone ad ipsam eamus boni nominationem, quam excellenter attribuunt theologi superdeae deitati, et ab omnibus determinant, ipsam, sicut reor, thearchicam essentiam, bonitatem dicentes, et quoniam ea quae est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem. Etenim sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumine

*ipsius secundum propriam rationem valentia, ita quidem et bonum super solem, sicut super obscuram imaginem segregare archetypum, per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionaliter immittit totius bonitatis radios. Propter ipsos substituerunt intelligibiles et intellectuales omnes, et substantiae et virtutes, et operationes: propter istos sunt et viuunt, et ritum habent indeficientem et imminorabilem, a corruptione universa, morte, et materia et generatione mundaе existentes, et ab instabili et fluxa et aliquando aliter ferente variatione elevatae; et sicut incorporales, et immateriales intelliguntur, et sicut mentes supermundane intelligunt et existentium proprie illuminantur rationibus, et rursus ad cognata propria deferunt, et mansionem ex bonitate habent et collocatio ipsis inde est et continentia, et custodia, et cibus bonorum; et ipsam desiderantes, et esse et bene esse habent: et ad ipsam, sicut est possibile. figuratae et boniformes sunt, et sequentibus communicant, sicut divina lex inducit, dona ad ipsos ex bono venientia (1). Inde ipsis supermundani ordines, ad se invicem uniones ad se invicem captiones, inconfusae discretionis, subjectorum ad meliores sursum agentes virtutes, circa secundas providentiae profectionum propriorum uniuscujusque virtutis custodiae (2), et circa seipsas intransmutabiles convolutiones, circa desiderium boni identitates, et summitates, et quaecumque alia dicta sunt a nobis in tractatu **De angelicis proprietatibus et ordinibus**. Sed et quaecumque coelestis hierarchiae sunt angelis convenientes mundationes, supermundanae illuminationes et perfectiva totius perfectionis angelicae, ex omnium causa et fontana sunt bonitate, ex qua et boniforme ipsis donatum est, et manifestare in ipsis occultam bonitatem, et esse angelos, sicut enuntiativos divini silentii, et sicut lumina clara interpretativa ejus quod est in abditis (3) praepositos et praemissos. Sed et post illas claras et admirabiles mentes, animae, et quaecumque sunt bona animarum, sunt propter superbonitatem bonam, intellectuales ipsas esse, habere (4) substantialem ritum inconsumptibilem, ipsum esse; et posse, extensas ad*

(1) Al. : « convenientia. »

(2) In cit. translatione : « propriam uniuscujusque virtutem. »

(3) Ibid. : « in adytis. »

(4) Al. deest : « habere. »

angelicas vitas, per ipsas sicut bonos duces ad omnium bonorum (1) principatum rursum agi, et inde emanantium illuminationem in participationem fieri, secundum illorum proportionem, et deiformi bono secundum virtutem participare, et quaecumque alia a nobis in sermone de anima sunt numerata.

Praemisso proemio, jam accedit ad prosequendum principalem intentionem. Et ut sequentium capitulorum intentio, numerus et ordo pateat, considerandum est quod sicut in I et II cap. dictum est, in hoc libro intendit exponere divina nomina, quibus manifestantur processiones Dei in creaturas. Principium autem commune omnium harum processionum, bonum est, ut in III cap. dictum est, quia quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo agit in hoc IV cap. de de bono et etiam de his quae ad considerationem boni pertinent. Si autem singulae processiones considerentur quas divina nomina manifestant, tria videmus ex divina bonitate esse rebus attributa. Primo quidem, ut in se sint et perficiantur; secundo, ut ad invicem comparentur; tertio, ut ordinentur in finem. Si autem ipsae res in se considerentur, primum et commune quod in eis invenitur, est esse; secundo vivere; tertio, cognoscere; quarto, justum esse vel virtuosum. Et secundum hunc ordinem de divinis nominibus prosequitur. Primo quidem, post bonum, de ente in quinto capitulo; secundo, de vita, in sexto; tertio, de sapientia, in septimo; quarto, de virtute et justitia, in octavo. Comparatio autem rerum ad invicem attenditur secundum duo. Primo, secundum aliquid intrinsecum, prout una res dicitur alteri similis vel aequalis, eadem vel diversa, propter convenientiam in substantia, quantitate aut qualitate, et de his agit in nono capitulo. Secundo vero, secundum aliquid extrinsecum, sive secundum quod continentur sub una parte, sive secundum quod continentur sub una mensura, et his agit in decimo, ubi agitur de omnipotente et antiquo dierum. Hanc autem ordinationem eorum sequitur pax et tranquillitas ordinis; unde in undecimo agitur de pace. Sed

(1) In cit. versione : « bonum. »

circa ordinem rerum in finem duo sunt considerata : scilicet providentia gubernantis et ordinantis in finem, et de hoc agitur in duodecimo capitulo, ubi agitur de Rege regum et Domino dominorum; et ipse finis, ad quem res per providentiam et gubernationem perveniunt; et hoc pertinet ad decimum tertium capitulum, in quo agitur de perfecto et uno.

Ad sciendam vero continentiam hujus IV cap., considerandum est quod opposita ejusdem sunt considerationis. Malum autem opponitur bono; unde in cap. de bono determinat etiam de malo. Rursus, quia actus per objectum cognoscitur, ad eandem considerationem reducitur actus et objectum. Bonum autem est proprium objectum amoris; unde in hoc cap. boni agit etiam de amore, et de extasi, quae est effectus amoris, ut patebit, et de zelo qui quamdam amoris intentionem signat. Item cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; hujusmodi autem sunt lumen et pulchrum, de quibus etiam in hoc cap. agit. Et hanc intentionem capituli exprimit titulus, qui talis est : « De bono, lumine, pulchro, amore extasi et zelo ». Primo igitur, in hoc capitulo determinat de bono, et primo ostendit qualiter bonum sit in Deo; secundo, qualiter creaturis communicetur, ibi : « Propter istos substituerunt intelligibiles et intellectuales omnes et substantiae, et virtutes et operationes ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quomodo attribuat Deo; secundo, inducit exemplum, ibi : « Etenim sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia..., ita quidem et bonum super solem ». Dicit ergo primo quod post praemissa jam oportet sermonem dirigere de hoc nomine « bonum », quod in sacra Scriptura excellenter attribuitur supremae deitati quae in bonitate (1), distinguitur ab omnibus aliis rebus, ut patet per illud Lucae, XVIII, 19 : *Nemo bonus nisi solus Deus*. Et hoc propter duo; primo quidem, quia ipsa divina essentia est ipsa bonitas, quod in aliis rebus non contingit; Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per

(1) Al. : « et in bonitate. »

participationem. Unumquodque enim bonum est secundum quod est res actu; Deo autem proprium est quod sit suum esse; unde ipse solus est sua bonitas. Item res aliae, etsi inquantum sunt, bonae sunt, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse, sed Deus in ipso suo esse habet complementum suae bonitatis. Item res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se. Sic igitur primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina, secundum proprium ejus est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod per essentiam dicitur.

Deinde cum dicit: « Etenim sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia..., ita quidem et bonum super solem », manifestat per exemplum quod dixerat de diffusionem bonitatis, et dicit quod, « sicut noster sol » materialis « illuminat omnia » quae possunt participare per suam proportionem lumen ejus « per suum esse » naturale, non ratiocinando vel praeeligendo unum alteri, « ita et bonum » quod est Deus, quod est « archetypum », id est principale exemplar, vel figura per excellentiam, separatum « super solem, sicut supra » quamdam « obscuram » et deficientem « imaginem per suam essentiam proportionaliter immittit omnibus existentibus radios » suae « bonitatis », quantum ad omnia quae ad bonitatem pertinent. Considerandum est autem quod non replicavit in Deo: « Non ratiocinans aut praeeligens », quod de sole dixerat, sed sicut de sole dixerat, quod per ipsum suum esse illuminat, ita de Deo subdit quod per suam essentiam omnibus bonitatem tradit. Esse enim solis non est ejus intelligere aut velle, etiam si intellectum et voluntatem haberet; et ideo quod facit per suum esse, non facit per intellectum et voluntatem. Sed divinum esse est ejus intelligere et velle; et ideo quod per suum esse facit, facit per intellectum et voluntatem. Et ideo signanter dixit quod Deus segregatur a sole « sicut archetypum supra obscuram imaginem ».

Deinde cum dicit: « Propter istos substituerunt intelligibiles et intellectuales omnes et substantiae, et virtutes

et operationes », ostendit quomodo bonitas inveniatur in creaturis a Deo diffusa; et primo, quomodo inveniatur in angelis; secundo, quomodo inveniatur in animalibus rationabilibus, ibi : « Sed et post illas claras et admirabiles mentes, animae et quaecumque sunt bona animarum sunt propter superbontatem bonam »; tertio, quomodo inveniatur in aliis creaturis corruptibilibus, ibi : « Sed et de ipsis irrationalibus animabus aut animalibus, si oportet dicere, quaecumque..., propter bonum animata sunt et vivificata »; quarto, quomodo inveniatur in materia prima, ibi : « Si autem et super omnia existentia est, sicut quidem est bonum et carens forma format »; quinto, quomodo inveniatur in corporibus coelestibus, ibi : « Sed quod nos in medio praetercurrens effugit, et coelestium principiorum et terminationum causa est bonum ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quomodo invenitur bonum in angelis secundum se; secundo, prout considerantur sub propria regula et ordine, ibi : « Inde ipsis supermundani ordines », etc. Circa primum tria facit. Primo, ostendit quomodo bonum invenitur in angelis quantum ad eorum naturam; secundo, quantum ad eorum conservationem, ibi : « Et mansionem ex bonitate habent ». Tertio, quantum ad ordinem in finem ibi : « Et ipsum desiderantes, et esse et bene esse habent ». Circa primum tria facit. Primo, ostendit quomodo ex divina bonitate habent esse; secundo, quomodo vivere, ibi : « Propter istos sunt, et vivunt », tertio, quomodo intelligere, ibi : « Et sicut incorporales et immateriales intelliguntur, et sicut mentes supermundane intelligunt ». Dicit ergo primo propter radios, id est diffusionem divinae bonitatis, productae sunt in esse subsistenti coelestes creaturae, in quibus invenitur substantia, virtus et operatio, ut in cap. XI *Coelestis hierarchiae* dicitur. Et dicuntur « intelligibiles » inquantum sunt actu secundum suam naturam, « et intellectuales », inquantum actu intelligunt, quamvis platonici in substantiis separatis distinguerent intelligibilia ab intellectualibus. Nam intellectus per participationem intelligibilis fit intelligens. Et ideo intelligibe est magis abstractum et altius. Et secundum hoc posset dici quod intelligibiles substantias, supremos angelos vocat, intellectuales

autem inferiores. Licet melius sit quod intelligantur intelligibiles, inquantum intelliguntur, et intellectuales, inquantum intelligunt.

Deinde cum dicit : « Propter istos sunt et vivunt », prosequitur de vita angelorum, et dicit quod propter diffusionem divinae bonitatis angeli non solum habent esse, sed et vivere eminentiori vita quam nos; non enim deficit per mortem, sicut vita nostra, quando prolongatur. Hoc enim accidit in viventibus inferioribus, quia subjacent generationi et corruptioni et varietati quae est secundum qualitatem et quantitatem, per quam res instabiles redduntur, et defluentes et diversimode se habentes; et hoc accidit rebus inferioribus, quae habent materiam, sed angeli supra omnia ista sunt elevati et deputati.

Deinde cum dicit : « Et sicut incorporales et immateriales intelliguntur », prosequitur de intellectu eorum; et primo, quomodo sint intelligibiles, et dicit quod « intelliguntur sicut incorporales et immateriales ». Corpora enim sunt sensibilia et imiginabilia, non tamen intelligibilia actu; similiter nulla forma in materia existens est actu intelligibilis, sed potentia tantum. Ideo angeli sunt intelligibiles actu, inquantum sunt incorporei et immateriales. Secundo, ostendit quomodo intelligant, et dicit quod « intelligunt supermundane », id est supra modum quo nos intelligimus, sicut quaedam mentes et intellectus separati. Forma enim immaterialis ex hoc quidem quod est in mente, intelligitur, sed per hoc quod est mens subsistens, intelligit. Tertio, dicit quid intelligant, et unde; et dicit quod illuminatur a Deo de rationibus intelligibilibus per rationes intelligibiles existentium, quia per rationes intelligibiles eis a Deo inditas, rerum cognitionem habent, non colligendo rationes intelligibiles ex rebus, sicut nos. Quarto, dicit quod propria intellecta deferunt ad ea quae sunt proxima sui generis, inquantum superiores manifestant sua intellecta inferioribus.

Deinde cum dicit : « Et mansionem ex bonitate habent », ponit ea quae pertinent ad conservationem, et ponit quinque per similitudinem corporalium rerum. Res enim corporales habent mansionem in loco secundum quod substantiae; angeli habent mansionem vel habitationem per

operationem intellectus et voluntatis in his quae intelligunt et amant, secundum illud Apostoli, Phil., III, 20 : *Nostra conversatio in coelis est*. Habitatio autem corporalis indiget fundamento in quo firmetur, et similiter mansio quae est secundum intellectum fundatur in prima veritate intelligibili, et mansio quae est secundum voluntatem, in ultimo fine. Et ideo dicit quod ex bonitate divina non solum est eis mansio, sed etiam « collocatio vel fundamentum », secundum aliam translationem. Rursus corporalia inferiora continentur sub ordine superiorum, ita et « angeli continentur sub ordine divinae providentiae. Solus autem Deus est qui continet et continetur; et ideo subdit : « et continentia ». Item corporalia, inquantum sunt corruptibilia, indigent custodia ne corrumpantur; angeli autem non sunt mutabiles secundum substantiam, sed secundum voluntatem; et ideo indigent custodiri a Deo, ne eorum voluntas ab ordine divino avertatur, et hoc est quod subditur : « et custodia ». Item viventia corporalia indigent refectione per quam sustententur, et similiter angeli conservantur in esse per hoc quod intellectus et affectus ipsorum satiatur divina fruitione et intelligibilium consideratione; ideo quinto subditur : « et cibus bonorum ».

Deinde cum dicit : « Et ipsam desiderantes, et esse et bene habent », prosequitur de ordine in finem. Divina enim bonitas convertit omnia ad seipsam, ut supra dictum est; et ideo sequitur quod propter divinam bonitatem, angeli ipsam desiderant, non tanquam carentes eo quod desiderant, sicut imperfecti, sed sicut habentes esse et bene quantum ad ipsos, et configurati divinae bonitati, et deiformes effecti inquantum inferioribus communicant divina dona, quae ad eos de summo bono veniunt; et hoc « sicut lex divina inducit ». Est enim lege divina sancitum ut bona quae a Deo accipimus inferioribus communicatemus; et sic conformamur bonitati ejus ex qua omnia bona profluunt.

« Inde ipsis supermundani ordines », etc. Positis his quae angeli a divina bonitate consequuntur ad eorum naturam pertinentia, hic (1) ponit ea quae pertinent ad eos

(1) Parm. : « hic primo. »

secundum quod continentur in ordine et propria regula, et circa hoc tria facit. Primo, ponit ea quae pertinent ad eos secundum quod continentur in ordine et propria regula, et circa hoc tria facit. Primo, ponit ea quae pertinent ad angelos secundum quod continentur in ordine 1); secundo, ea quae pertinent ad eos secundum quod sunt in hierarchia, ibi : « Sed et quaecumque coelestis hierarchiae sunt angelis convenientes mundationes; » tertio ea quae conveniunt eis secundum quod communiter angeli nominantur, ibi : Ex qua et boniforme ipsis donatum est ». Dicit ergo primo quod ex divina bonitate sunt praemissis substantiis ordines supermundani, prout quidam dicuntur esse in ordine seraphim, quidam in ordine cherubim. et de aliis similiter.

Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt. Primo quidem, distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis. Dico autem distinctionem cum convenientia, quia ubi non est distinctio, ordo locum non habet. Si autem quae distinguuntur, in nullo convenirent unius ordinis non essent. Oportet ergo angelos qui sunt unius ordinis, ad invicem uniri, inquantum sub uno ordine continentur; et hoc est quod dicit : « ad se invicem uniones ». Tamen quaedam uniuntur in ordine tantum absque continuitate vel contactu, sicut domus in civitate, et civitates in regno; sed unionem angelorum in ordine sunt cum quodam contactu, sive etiam continuitate; et ideo subdit : « in se invicem captiones », quia scilicet unus angelus alium in se capit per intellectum et affectum (2). Talis tamen unio non tollit distinctionem quae est secundum proprietatem substantiae uniuscujusque : et ideo subdit : « inconfusae discretionis ».

Sicut autem uniuscujusque substantiae est propria operatio, sicut cujuslibet ordinis est accipere aliquam cooperationem eorum quae sub ordine continentur, ad quam cooperationem tria requiruntur. Primo quidem, ut infe-

(1) Parm. omittit : « et propria regula. Et circa hoc tria facit. Primo ponit ea quae pertinent ad angelos secundum quod continentur in ordine. »

(2) Parm. omittit : « et affectum. »

riora se elevent versus superiora, ut eis subdantur, et ab eis juventur; et hoc est quod dicit quod ex divina bonitate sunt eis « virtutes subjectorum », id est inferiorum substantiarum, « sursum agentes », id est elevantes eas, « ad meliores », id est superiores. Secundo, ut superiora inferioribus provideant, et hoc est quod subdit : « Providentia provectorum », id est superiorum, « circa secundas », id est circa inferiores. Et ne aliquis sic superioribus intendat, vel inferioribus, quod sui obliviscatur, subdit tertium, ut unusquisque sit sollicitus ad custodiam propriae (1) virtutis, et hoc est quod dicit : « custodiae propriorum virtutis uniuscujusque », id est eorum quae proprie pertinent ad virtutem uniuscujusque, ut scilicet unusquisque in suo gradu se custodiat. Sicut enim omnis ordinis est aliqua operatio, sic et finis. Est autem eorum quae sunt in ordine duplicem finem accipere. Unum scilicet qui est in ipsis ordinatis, inquantum sunt ordinata ad invicem, quod consistit in habitudine unius ad alterum; et hunc finem tangit cum dicit : « et intransmutabiles convolutiones », id est circumitus circa ipsas.

Circa quod considerandum est quod, cum motus circularis sit uniformis per totum, in quolibet sui habet principium et finem (2), in potentia non in actu, motus autem rectus diversificatur secundum principium et finem et distantiam ad utrumque. Sic ergo intelligibiles operationes angelorum, rationes uniformes, circulationes (3) dicuntur; habent tamen (4) intelligibiles operationes angelorum id quod perfectionis est in circulatione, scilicet uniformitatem, sine eo quod imperfectionis est, scilicet mutatione; et ideo lumat intransmutabiles convulsiones circa se, secundum quod unus angelus alium intelligit et amat. Secundum finis est bonum, quod est supra ordinem; et secundum hoc, sicut dux est finis exercitus, sic Deus est finis angelorum sub ordine contentorum; et hunc finem tangit cum dicit; « circa desiderium boni », id est Dei, « identitates »,

(1) Al. : « propriam ».

(2) Al. : « quia in quolibet sui habet principium et fines, et in potentia », etc.

(3) Parm. : « conclusiones », et infra : « conclusione ».

(4) Parm. : enim ».

quia omnes in hoc conveniunt, vel quia semper in eodem modo circa hoc se habent, « et summitates », quia omnia eorum desideria ad hoc summum desiderium referuntur, vel « sublimitates » secundum aliam litteram, quia sublimius caeteris Deum desiderant. Et non solum ista sunt eis a bonitate divina ad rationem ordinis pertinentia, sed etiam quaecumque alia dicta « sunt » in libro *Angelicae hierarchiae*, in quo tractatur « de angelicis proprietatibus et ordinibus ».

Deinde cum dicit : « Sed et quaecumque coelestis hierarchiae sunt angelis convenientes mundationes », enumerat ea quae pertinent ad rationem hierarchiae, et dicit quod etiam « ex omnium causa et bonitate » divina, quae est fons omnis bonitatis, proveniunt angelis quaecumque actiones coelestis hierarchiae sunt eis convenientes.

Est autem considerandum quod, cum hierarchia sit sacer principatus, principis autem sit dirigere, actio hierarchiae erit dirigere ad sacra ; et secundum hoc sunt triplices hierarchiae actiones, scilicet « mundationes », id est purgationes, « supermundanae illuminationes », et ea quae sunt « perfectiva totius angelicae perfectionis ». Mundat autem, sive purgat, unus angelus alium, non quidem a macula culpae, quis nulla est in eis, sed a nescientia, ut ipse dicit in VI caput. *Coel. hierarchiae*. Superiores enim angeli clarius Deum vident quam inferiores, et ampliori ab ipso lumine replentur ad plura mysteria cognoscenda. Purgatio ergo pertinet ad ablationem nescientiae ; illuminatio ad communicationem luminis ; perfectio ad cognitionem eorum quae per lumen cognoscuntur.

Quia vero, licet superiores substantiae distinguantur secundum ordines et hierarchias, conveniunt tamen in hoc quod angeli dicuntur, consequenter exponit rationem hujus nominis, cum dicit : « Ex qua et boniforme ipsis donatum est ». Circa considerandum est quod, sicut lux solis in ipso sole videri non potest a nobis propter excellentiam lucis, videtur autem vel in nubibus vel in montibus irradiatis a sole, et sic nubes vel montes manifestant nobis solis claritatem, ita ipsa bonitas, prout est in summo rerum vertice, a nobis prospici non potest propter excellentiam claritatis, sed in quantum ejus similitudo in angelis inve-

nitur magis propinque nobis manifestatur nobis quodammodo in ipsis claritas divinae bonitatis; et hoc est quod dicit, quod ex divina bonitate datum est supremis substantiis « boniforme », id est conformitas ad divinam bonitatem, et quod propter hoc manifestatur in ipsis Dei bonitas occulta. Sic igitur uno modo manifestant divinam bonitatem secundum quod in ipsis relucet similitudo divinae bonitatis; et secundum hoc possunt dici manifestatores Dei. Sed (1) super hoc dicuntur angeli, id est nuntii, inquantum Deum manifestant per propriam actionem, et hoc dupliciter. Primo quidem per modum locutionis; et hoc est quod dicit : « sicut enuntiativos divini silentii ».

Manifestum est enim quod conceptio cordis vel intellectus, absque voce est cum silentio; sed per sensibiles voces illud silentium cordis enuntiatur. Sicut autem voces exteriores sunt nobis magis manifestae, et minus simplices quam interiores conceptus cordium, ita quicumque modi manifestationum sunt nobis magis noti et minus simplices quam divini verbi conceptio. Sic ergo dum angeli nobis aliquid de divina sapientia manifestant, sive sensibiliter colloquendo, sive secundum congruam apparitionem, sive secundum intelligibilem locutionem, quia et sibi invicem colloquuntur, semper sunt enuntiatores divini silentii. Secundo vero per modum illuminationis; et hoc est quod subdit, quod angelicae substantiae sunt nobis propositae « sicut lumina clara interpretativa ejus », luminis scilicet divini, « quod est in abditis », id est absconsum a nobis. Hoc (2) autem secundum necessarium est, quia necessarium est (3) postquam alicui aliquid enuntiatur, quod enuntiationem intelligat. Ad hoc ergo quod ea quae nobis per angelos enuntiantur, intellectu capere possimus, ipsi claritate sui luminis intellectum nostrum adjuvant ad capiendum occulta Dei.

Deinde cum dicit : « Sed est post illas sacras et admirabiles mentes, animae et quaecumque sunt bona animarum, sunt propter superbontatem bonam », ponit quo-

(1) Cod. Vict. : « et similiter dicuntur ».

(2) Parm. : « ad hoc ».

(3) Parm. omittit : « quia necessarium est. »

modo divina bonitas relucet in animabus rationalibus, et dicit quod propter bonitatem Dei, quae est *super* omnem bonitatem, animae et quaecumque ad animam *pertinent*, bonitatem habent; secundo tamen gradu « post illas sanctas et admirabiles » angelorum « mentes »; et ponit primo tria quae pertinent ad eorum naturam, scilicet quod sunt intelligibiles, et quod habent « vitam substantialem », id est ut per se subsistere possint, et quod esse eorum et posse sit inconsumptibile, inquantum sunt immortales et incorruptibiles. Secundo, ponit ordinem earum ad angelos, et ponit tria, scilicet quod extenduntur ad angelicas vitas, inquantum scilicet de eorum similitudine aliquid participant; et iterum per illos angelos, sicut per quosdam bonos duces, elewantur ad summum principem omnium bonorum. Sic enim subditi in rebus humanis ad duces imitandos et eis serviendum subsunt, ut per eos ad summum principem ordinentur; « et inde . id est ab angelis. fiunt animae participes secundum suam « proportionem illuminationum » a Deo « emanantium », sicut et in rebus humanis directiones et praecepta a rege ad populum per duces perveniunt. Tertio, tangit ordinem animarum ad Deum, et dicit quod participant animae « deiformi dono » gratiae secundum propriam virtutem; et non solum hoc habent animae *ex* divina bonitate, sed etiam « quaecumque alia sunt enumerata a nobis in sermone *De anima* ». Fecit enim librum *De anima*, quem non habemus.

LECTIO II

Bonitas divina in irrationalibus.

Sed et de ipsis irrationalibus animabus aut animalibus si oportet dicere, quaecumque aera secant, et quaecumque in terra vadunt, et quaecumque in terra extenduntur, et in aquis vitam, aut ambigue sortita, et quaecumque sub terra cooperta vivunt, et pulvere affecta, ac obruta, et simpliciter (1) quaecumque sensibilem habent animam aut vitam: et haec omnia propter bonum animata sunt et vivificata: et plantae omnes nutritam

(1) Al. : « et similiter ».

et motivam habent vitam ex bono ; et quaecumque inanimata et non vivens substantia propter bonum est, et propter ipsum substantialem obtinuit habitum. Si autem et super omnia existentia est sicut quidem est bonum, et carens forma format, et in ipso solo non existens, substantiae excessus, et non vivens, excedens vita, et sine mente existens excellens sapientia, et quaecumque in bono non formatorum sunt excedentis formationis ; et, si fas est dicere, bonum quod est super omnia existentia, et ipsum non existens desiderat, et certat aliquo modo in bono et ipsum esse, quod est vere substantiale secundum ab omnibus ablationem. Sed, quod nos in medio praetercurrens effugit, et coelestium principiorum et terminationum causa est bonum et non augmentabilis et non minorabilis, et tamen invariabilis hujus substantiae, et sine sono, si ita oportet dicere, maxime coeli rotationis motivum et stellarum ordinationum, et pulchritudinum, et luminum, et collocationum quorundam astrorum transitivi multi motus, et duorum luminarium quae eloquia vocant magna, ab eisdem ad eadem circularis restitutionis, secundum quae a nobis dies definiti, et noctes, et menses, et anni mensurati, circulares motiones temporis et eorum quae sunt in tempore determinant, et numerant, et ordinant, et continent

« Sed et de ipsis irrationalibus animabus, si oportet dicere..., omnia propter bonum animata sunt et vivificata ». Determinatis his quae rationales creaturae de divina bonitate participant, hic accedit ad irrationabiles creaturas; et primo prosequitur ea quae pertinent ad animalia irrationabilia, et dicit : Si oportet loqui non solum de nobilibus creaturis, sed etiam de ignobilibus, ut puta « de irrationabilibus animabus, aut animalibus », sciendum est quod quaedam eorum « aera secant » volando, ut aves, quaedam vero habent motum in terra, et hoc dupliciter : quaedam enim « vadunt », id est ambulant, ut animalia quadrupedia; quaedam vero « in terra extenduntur », id est per sui corporis extensionem moventur, ut reptilia (1); quaedam sunt « sortita vitam in aquis », ut pisces, « aut

(1) Parm. : « reptibilia ».

ambigue », sicut quaedam animalia quae nunc in aquis nunc in terra vivunt; quaedam vero « vivunt sub terra », ut talpae, « et pulvere affecta », ut quidem vermes qui sub pulveribus inveniuntur. Tam ista quam quaecumque alia universaliter habent substantiam et vitam sensibilem, quod sunt et quod sic vivunt, ex divina bonitate habent.

Deinde cum dicit : « Et plantae omnes nutritivam et motivam habent vitam ex bono », prosequitur de plantis, et dicit quod omnes plantae ex divina bonitate habent vitam, non quidem sensibilem, sed quae attenditur secundum nutritionem et motum augmenti et decrementi.

Deinde cum dicit : « Et quaecumque inanimata et non vivens substantia propter bonum est », prosequitur de inanimatis, et dicit quod omnis « substantia inanimata et non vivens » ex divina bonitate habet quod sit, et quod « substantialem obtineat habitum », id est quod se habeat ut subsistens, per quod excedit accidens.

Deinde cum dicit : « Si autem et super omnia existentia est, sicut quidem est, bonum et carens forma format », prosequitur de materia prima.

Circa quod considerandum est quod Plato correxit errorem antiquorum naturalium, qui non distinxerunt inter materiam et formam in rebus generabilibus et corruptibilibus, ponentes primam materiam esse aliquod corpus in actu, ut ignem, aut aerem, aut aliquid huiusmodi. Intellexit enim Plato formae corporali subesse materiam, quae in sui essentia non habet aliquam speciem, sed tamen materiam a privatione non distinxit, ut Aristoteles dicit in *I Physicorum*. Unde tam ipse quam sui sectatores materiam appellabant non ens propter privationem adjunctam. Ei hoc modo loquendi etiam Dionysius utitur, quamvis, secundum Aristotelem, necessarium sit materiam a privatione distinguere, quia materia quandoque invenitur sub forma, quandoque sub privatione; unde privatio adiungitur ei per accidens.

Item considerandum est, secundum platonicos, quod quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit ejus causalitas. Unde oportet quod id quod est primum subjectum in effectibus, id est materia prima, sit effectus solius primae causae, quae est bonum; causalitate

secundarum causarum usque ad hoc non pertingente. Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium; unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud esse videtur quam privatio, et ordo ipsius ad actum.

Rursus considerandum est quod, sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum, et sic secundum quamdam remotam assimilationem similitudo causae primae invenitur in materia prima.

Secundum hoc ergo Dionysius dicit quod Deus cum sit « super omnia existentia, format » res, inquantum « est bonum et carens forma », per excessum, et hoc manifestat per singula. « In ipso » enim « solo » Deo invenitur quod (1) est « excessus substantiae », quia, inquam, excel-lenter subsistit; et hoc dicitur « non existens », ut alia similiter, cum sit « excedens vita », dicitur non vivens; et cum sit « excellens sapientia », dicitur « sine mente »; et similiter de omnibus aliis « quaecumque sunt in bono », scilicet Deo, de numero « non formatorum » per negationem dicta, et deinde sunt « excedentis formationis », quae illae formae in eo sunt per excessum; « et, si fas est dicere », illud « bonum quod est super omnia existentia, et non existens », ut dictum est, « desiderat ipsum non existens », id est materia prima, inquantum desiderat formam, quae est similitudino divini esse, « et certat aliquo modo in bono », id est ut primo bono assimiletur, quae quidem communicatio nihil aliud est quam inclinatio ipsius ad formam; et communicat ut sit id, scilicet ens et bonum, « quod vere », id est essentialiter, praedicatur de substantiali bono, quod nominatur « secundum ablationem ab omnibus », per nomina negativa, non propter defectum, ut materia prima, sed propter excessum.

Deinde cum dicit : « Sed, quod nos in medio praetercurrens effugit, et coelestium principiorum et terminationum causa est bonum », prosequitur de corporibus supercoelestibus, de tribus tractare effugerat, et primo in medio. Requirebat enim consequentia ordinis ut inter substantias

(1) Parm. addit : « Deus »,

incorporeas incorruptibiles, et substantias corporeas corruptibiles tractaretur de substantiis corporeis incorruptibilibus, sed propter adjunctionem animarum ad corpora corruptibilia, praedictum ordinem praetermisit.

Circa corpora autem coelestia primo ponit quae pertinent ad ipsas sphaereas coelestes, et ponit tria. Primo, habitudinem ipsorum ad inferiora, nam sunt corpora coelestia principia activa respectu corporum generabilium et corruptibilium, et terminus discretivus uniuscujusque eorum praefigitur secundum corpora coelestia, et hoc est quod dicit quod « bonum » divinum « est causa coelestium principiorum et terminationum ». Secundo, ponit quod pertinet ad modum substantiae eorum. Circa quod sciendum est quod quidam antiqui credentes corpora coelestia naturae igneae, posuerunt ea cibari et nutriri vaporibus ex terra et aquis resolutis; et per hunc modum conservari coelestia corpora, sicut conservatur ignis per appositionem lignorum; et ad hoc removendum dicit quod « bonum » divinum « est causa » hujus, scilicet coelestis corporis non augmentabilis », scilicet per aliquam appositionem, et non minorabilis », per aliquam consumptionem; « et tamen invariabilis », quia secundum suam substantiam (1) alterari non possunt. Tertio, ponit quod pertinet ad motus ipsorum : ex quibus pythagorici dicebant sonos quosdam provenire. Sed hoc ipse excludens dicit quod bonum est causa « maxime revolutionis motuum coeli », quae est « sine sono, si ita oportet dicere », aliqui enim contrarium dixerunt.

Deinde ponit ea quae pertinent ad stellas fixas, in quibus quatuor sunt considerata. Primo, ordinationes earum ad invicem secundum distantiam et propinquitatem et situm, prout ex eis diversae figurae constituuntur; secundo, pulchritudo earum quae est per claritatem, figuram et quantitatem; tertio, lumina earum, secundum quod per suos radios effectum in istis inferioribus habent; quarto, collocationes earum, secundum quod in sphaera sua immobiliter figuntur.

Deinde ponit quod pertinet ad quique planetas : scilicet

(1) Cod. Viet. : « naturam ».

Saturnum, Jovem, Martem, Mercurium, Venerem, et dicit quod divinum bonum est causa « motus multi transitivi horum astrorum ». Vocat autem motus horum astrorum transitivos, quia non servant eandem figuram secundum situm, neque ad se invicem, neque ad alias stellas fixas, sed transeunt de figura in figuram, cum quandoque inveniuntur in Ariete, quandoque in Tauro, aut in aliquo alio signo. Attribuit autem eis multitudinem motuum, quia id quod apparet sensibiliter de motu uniuscujusque eorum, oportet quod resultet ex multis motibus; cum quandoque citius, quandoque tardius sensibiliter moveri videantur, quod invariabilitas coelestium corporum non patitur.

Ultimo prosequitur de luminaribus, id est de sole et luna, et dicit quod divinum bonum est causa « circularis motus duorum luminarium », id est solis et lunae, quae vocat sacra Scriptura magna, Gen., I, secundum quod motus circulares restituuntur « ab eisdem » signis « ad eadem ». Et secundum haec luminaria distinguuntur a nobis dies et noctes, et mensurantur anni, et menses « determinant », id est distinguunt, « et numerant », id est mensurant, « et ordinant » secundum certam illuminationem, « circulos, et motiones temporis », et omnium quae moventur in tempore. Dicit autem circulos temporis, secundum quod de mane redeunt ad mane, et de vere ad ver. Manifestum est autem quod per distinctionem annorum et mensium et dierum et motuum distinguimus ea quae aguntur in uno tempore ab his quae aguntur in alio, et per eadem etiam scimus quantitatem temporis et actionis, secundum quod pluribus aut paucioribus diebus, mensibus et annis durat. Scitur etiam quid prius vel posterius agatur, ex hoc quod illo die, mense vel anno est actum. Principium et terminationem uniuscujusque durationis secundum certum diem et mensem et annum distinguuntur, et per hoc dicuntur continere omnia quae aguntur in tempore.

LECTIO III

De nomine luminis.

Quid dicat quidem aliquis de seipso secundum se solari radio? Ex bono enim est illud lumen, et imago bonitatis: propter quod et luminis nominatione laudatur bonum, sicut in imagine archetypum manifestatum. Sicut enim super omnia existentis bonitas divinitatis a supremis et prorectissimis substantiis usque ad ultimas transit, et adhuc super omnes est, neque superioribus pertingentibus ad ipsius excessum, neque inferioribus ambitum transeuntibus, sed et illuminat illuminari valentia omnia, et creat, et vivificat, et continet, et perficit, et mensura est existentium, et aevum, et numerus, et ordo, et ambitus, et causa et finis: ita quidem et divinae bonitatis manifesta imago magnus iste et totus splendens, et semperlucens (1) sol; secundum multam resonantiam boni, et omnia quaecumque participare ipso possunt, illuminat, et superextentum habet lumen, ad omnem extendens visibilem mundum et sursum et deorsum propriorum radiorum splendores, et si aliquid ipsis non participat, hoc non infirmitatis aut parritatis est illuminativae ipsius distributionis, sed non extensorum ad luminis participationem propter luminis accipiendi importunitatem. Si quidem multa sic se habentia radius transiens, sequentia illuminat, et nihil est visibilium ad quod non pertingat secundum proprii splendoris exceedentem magnitudinem. Sed ad generationem (2) visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat, et mensura est et numerus horarum dierum et omnis temporis nostri lumen. Ipsum enim est illud lumen quamvis tunc informe erat, quod divinus divinus dixit Moyses, et quod ipsam determinavit primam nostrorum dierum Trinitatem. Et sic omnia ad seipsam bonitas convertit, et princeps congregatrix est dispensorum, sicut principalis, et vivifica deitas: et omnia ipsam ut principium, ut continentiam, ut finem desiderant. Et bonum est, ut eloquia dicunt, ex quo omnia subsis-

(1) Al.: « superlucens ».

(2) Al.: « et generationem ».

tunt et sunt, sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistunt sicut in omnipotenti plantatione custodita et contenta, et ad quod omnia convertuntur, quemadmodum ad proprium singula finem, et quod desiderant omnia; intellectualia quidem et rationalia cognitive, sensibilia autem sensibilibiter, expertia vero sensus, naturali motu vivifici desiderii; carentia autem vita et tantum existentia, aptitudine ad solam substantiae participationem secundum eandem manifestae imaginis rationem, et lumen congregat, et convertit ad seipsum omnia videntia, quae moventur, quae illuminantur, quae calefiunt, quae totaliter a fulgoribus ejus continentur; propter quod et ylios appellatur, quoniam omnia industreclibilia facit, et congregat dispersa, et omnia sensibilia ipsum desiderant, aut sicut videre, aut sicut moveri, aut sicut illuminari et caleferi, et totaliter contineri a lumine concupiscentia. Et non dico secundum antiquitatis rationem, quod Deus existens sol et creator hujus luminis (1), proprie procurat universum (2) mundum, sed quod invisibilia ejus, videlicet Dei, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, et sempiterna ipsius virtus et divinitas.

« Quid dicat quidem aliquis de ipso secundum se solari radio? » Postquam prosecutus est ea quae pertinent ad nomen boni, hic prosequitur ea quae pertinent ad nomen luminis; et primo, ostendit quomodo nomen luminis solaris metaphorice Deo attribuitur; secundo, quomodo attribuitur ei intelligibile lumen, ibi: « Sed haec quidem in symbolica theologia ». Circa primum tria facit. Primo, ostendit quod nomen solaris luminis Deo attribuitur ratione similitudinis; secundo, manifestat similitudinem, ibi: « Sicut enim super omnia existentis deiitatis bonitas a supremis et provecitissimis substantiis usque ad ultimas transit, et adhuc super omnes est..., ita quidem et divinae bonitatis manifesta imago, magnus iste et totus splendens ei semper lucens sol »; tertio, excludit errorem, ibi: « Et non dico, secundum antiquitatis rationem, quod Deus existens sol et creator hujus luminis proprie procurat manifestum mundum ».

(1) In cit. translatione: « hujus universitatis ».

(2) Ibid.: « manifestum ».

Dicit ergo primo quod, sicut praedicta ex divina bonitate habent et bene esse, ita et radius solaris per se consideratus est ex bonitate Dei, et est quaedam imago, id est expressa similitudo divinae bonitatis. Inde est quod ipsum « bonum quod est Deus, « laudatus nominatione » solaris « luminis », eo quod manifestatur bonitas divina in tali lumine, « sicut archetypum », id est principalis figura, vel principale exemplar in impressa imagine. Dicitur enim Malach., IV, 12: *Vobis timentibus nomen meum, orietur sol justitiae.*

Deinde cum dicit: « Sicut enim super omnia existentis deitatis bonitas a supremis et provectissimis substantiis usque ad ultimas transit... ita quidem et divinae bonitatis manifesta imago magnus iste, sol », manifestat praemissam similitudinem; et primo, quantum ad processum rerum in esse a divina bonitate; secundo, quantum ad ordinem rerum in ipsam, ibi: « et sic omnia ad seipsam bonitas convertit ». Primo ergo ponit ea quae ad divinam bonitatem pertinent, secundum quod res ab ipsa procedunt, et circa hoc ponit tria. Primo quidem universalem causalitatem ipsius, et dicit quod bonitas divinitatis « super omnia existentia transit causando a supremis et perfectissimis substantiis usque ad ultimas ». Posset autem aliquis credere quod transiret per omnia sicut eis permixta, et in eis conclusa; et ad hoc excludendum subdit quod quamvis per omnia transeat tradendo similitudinem quam rebus, adhuc tamen « super omnia est per suae substantiae singularitatem. Posset etiam aliquis credere quod, quamvis excedat omnes substantias, tamen supremae substantiae usque ad eam attingant, per modum quo corpus inferius attingit suum superius; et ad hoc excludendum subdit quod superiores substantiae non pertinent ad excessum divinae non bonitatis. Posset iterum aliquis credere quod quaedam quae sunt infima in rebus non sunt a Deo creata propter eorum imperfectionem, sicut manichaei posuerunt, corpora corruptibilia non esse creata a Deo; et ad hoc excludendum subdit quod inferiora non transeunt ambitum causalitatis ejus.

Secundo, ibi: « Sed et illuminat illuminare valentia omnia », postquam posuerat quod causalitas ejus se exten-

dit ad omnes substantias, ostendit quid substantiae ex divina bonitate consequuntur, et dicit quod divina bonitas illuminat omnia quae illuminari possunt, scilicet rationes substantias; universaliter autem substantias creat, dans ei esse, « et vivificat » omnia quae vivunt, et « continet », id est conservat, « et perficit », dans eis suas perfectiones.

Tertio, ibi : « Et mensura est existentium », ostendit quam habitudinem habeat divina bonitas ad res jam productas, et dicit primo quod habet habitudinem mensurae. Est enim mensura existentium, quia ex hoc potest sciri quantum unumquodque existentium habeat de nobilitate essendi quod appropinquat ei vel distat ab eo: sicut si dicamus albedinem esse mensuram omnium colorum, quia unusquisque color est tanto nobilior quanto albedini propinquior. Specialiter autem descendit ad quasdam speciales mensuras. Mensura autem durationis motus et mutabilium rerum est tempus, esse vero immobilium rerum non mensuratur tempore, nisi per accidens ratione motus adjuncti, sed propria mensura essendi est per aevum. Duratio uniuscujusque esse praefigitur et mensuratur a Deo, et secundum hoc Deus dicitur omnium existentium aevum. Invenitur etiam inter species quantitatis aliqua mensura, quae est numerus, et haec etiam mensura attribuitur a Deo, qui est numerus rerum omnium, et determinatio multitudinis earum, quae ad rationem numeri pertinet, a divina sapientia procedit. Rationem autem tam temporis quam numeri sequitur ordo, quia una species numeri naturaliter est alia prior, et tempus est etiam numerus motuum secundum prius et posterius. Unde consequenter dicit quod Deus est ordo omnium, inquantum omnia quae ab ipso sunt, ordinata sunt. Est etiam inter species quantitatis aliqua mensura quae est locus. Locus quidem mensurat ambiendo corpus localiter, et hunc etiam Deo attribuit, qui immediate omnia ambit. Non solum autem habet ad res productas habitudinem mensurae, sed etiam habitudinem causae agentis et finis; et ideo subjungit : « et causa et finis ».

Deinde cum dicit : « Ita quidem et divinae bonitatis manifesta imago magnus iste et totus splendeus et semper

lucens sol », ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei, quantum ad praemissa; et primo, quantum ad universalitatem causandi, et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus, transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem, « et totus splendens », non habens aliquas nebulas, sicut luna, « et sumper lucens », ad differentiam lunae, cujus lumen augetur et minuitur, et quandoque deficit. Et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen ejus ad nos non pertingit propter interpositionem lunae. Iste, inquam, sol, tanquam manifesta imago divinae bonitatis « secundum multam resonantiam » ad divinam bonitatem « illuminat quaecumque possunt participare lumine ejus, et tamen lumen ejus est « superextensum », quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis ejus, et extendit « splendores radorum suorum » ad totum istum corporeum et « visibilem mundum » tam sursum quam deorsum, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; « et si » est aliquid « quod « non participat » lumine ejus, hoc non est propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela, quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat; sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum, quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen. Sed tamen solaris radius multa talia corpora illuminari non valentia praetermittens « illuminat sequentia », sicut praetermittens nubem aliquam, illuminat quae sub nube sunt; « et » breviter « nihil est visibilium ad quod non pertingat » solis causalitas « secundum excedentem magnitudinem » sui « proprii splendoris ».

Secundo, cum dicit: « Sed ad generationem visibilium corporum confert », ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod divina bonitas dat esse omnibus rebus per creationem; sed in hoc aliquam similitudinem ejus habet sol qui dat esse per generationem. Confert enim ad gene-

rationem sensibilibum corporum sicut quoddam universale agens, et causa non unica. Dictum est etiam quod Deus vivificat res, et in hoc assimilatur ei sol, quod « movet » inferiora corpora « ad vitam ». Manifestum est enim quod ex radiis solis viventia generantur, non solum quae generantur sine semine, sed etiam in his quae ex semine generantur, virtus solis operatur. « Auget » etiam quaedam quae ad actum vitae pertinent, scilicet nutrimentum et augmentum, quae ex virtute solaris luminis causantur, sicut et ceteri motus corporales. « Perficit » etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum ejus virtute ad statum perfectum perducuntur; et etiam si qua per elongationem solis corruptiones aliquam et vetustatem incurrun, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt.

Tertio, ibi : « Et mensura est numerus horarum, dierum », quantum ad rationem mensurae ostendit similitudinem, et dicit quod sol est mensura et numerus horarum et dierum totius nostri temporis, quod maxime mensuratur et numeratur per motum solis. Et ne aliquis ferat instantiam de tribus primis diebus qui leguntur Gen., I, ante quartum diem, quo factus dicitur esse sol, subjungit quod, cum Moyses dixit quod primo die Deus dixit : *Fiat lux, et facta est lux, et divisit lucem a tenebris, et tenebras vocavit noctem, et lucem diem*, illa lux fuit lux solis, quae tamen fuit primo creata, sed postea fuit formata et perfecta quarto die, quando factus legitur sol, et sic radius solaris determinavit et distinxit et primos tres dies et nostri temporis dies.

Deinde cum dicit : « Et sic omnia ad seipsam bonitas convertit », exponit praemissam similitudinem quantum ad ordinem rerum in divinam bonitatem; secundo, ostendit hujus similitudinem in sole, ibi : « secundum eandem manifestae imaginis rationem ». Circa primum tria facit. Primo, ostendit ex qua causa contingat quod omnia ordinentur in Deum sicut in finem; secundo, quae sit ratio ordinis, ibi : « sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistunt »; tertio, modum ordinis, ibi : « et quod desiderant omnia ».

Causam autem hujus ordinis assignat dicens quod divina

« bonitas omnia convertit ad seipsam; hoc enim ipsum quod res ordinantur in Deum, ab ipso habent. Sunt enim res quasi dispersae et segregatae, secundum quod ad diversos fines proprios ordinantur; sed inquantum communicant in ordine ad ultimum finem, sic congregantur. Divina igitur bonitas, inquantum omnia ad seipsam convertit, est principaliter « congregativa omnium dispersorum », sicut quaedam « deitas » principaliter « vivificat ».

Deinde cum dicit: « Et omnia ipsam ut principium, ut continentiam, ut finem desiderant », assignat rationem ordinis. Intantum enim omnia convertuntur in ipsum, inquantum omnia desiderant ipsum triplici ratione, scilicet ut « principium » activum, et « ut continentiam », id est conservantiam rerum, et « ut finem ». Ista est triplex ratio desiderii. Desideramus enim Deum « ut principium », quia ex eo provenit nobis bonum; « ut continentiam », quia ex eo conservatur nobis bonum; « ut finem », quem adipisci intendimus. Et haec tria manifestat. Quod enim sit principium, patet ex hoc quod, sicut Scriptura dicit, « omnia subsistunt, et sunt » ex ipso, « deducta » ab eo « sicut ex » quadam « causa perfecta ». Et quod ipse sit continens omnia et conservans, patet per hoc quod « omnia in ipso consistunt custodita » ab exterioribus nocivis « et contenta » per conservationem propriae virtutis, « sicut in » quadam « omnipotenti plantatione ». Sicut enim arbores conservantur per hoc quod sunt in terra plantatae, ita omnia conservantur in hoc quod sunt firmata in omnipotenti Dei virtute. Quod etiam desiderant omnia divinam bonitatem ut finem, ostendit consequenter cum dicit quod ad ipsum convertuntur omnia sicut singula ad proprios fines.

Deinde cum dicit: « Et quod desiderant omnia », ostendit modum ordinis, et dicit quod bonum divinum « desiderant intellectualia quidem », ut angeli, « et rationalia », ut homines, « cognitive »; haec enim solum cognoscere possunt ipsum bonum quod est Deus. Sed sensibilia ipsum desiderant inquantum desiderant aliquod sensibile bonum, quod est similitudo summi boni. Sed plantae, quae sunt expertes sensus, desiderant bonum divinum naturali motu vitalis desiderii, quia et ipsum bonum est

ad quod naturali inclinatione tendunt per opera vitae in similitudinem aliquam summi boni. Ea vero quae carent vita, ut inanimata corpora, quae sunt tamen existentia, desiderant bonum divinum per aptitudinem ad participandum a Deo esse subsistens, ut ipsa aptitudo eorum intelligatur esse desiderium.

Deinde cum dicit : « Secundum eandem manifestae imaginis rationem », ostendit quomodo praedictorum similitudo in sole inveniatur, et dicit quod sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita non principaliter, sed secundum rationem imaginis, lumen solare congregat et convertit ad se omnia. Ea enim quae vident desiderant lumen solis ad vivendum, ea « quae moventur, et quae illuminantur, et quae calefaciunt », desiderant lumen solis ut ad hoc necessarium, et similiter quocumque modo aliqua « contineantur », id est dependeant, vel causentur « a fulgoribus » solis, et ideo nominatur in graeco « ylios », scilicet « quia facit omnia » corpora esse « indestructibilia, et congregat dispersa », inquantum ea quae sunt in seipsis separata, communiter « ipsum desiderant », aut ad hoc quod videant aut ad hoc quod moveantur, aut ad hoc quod illuminentur, aut ad hoc quod calefaciant, aut qualitercumque contineri a virtute luminis desiderant.

Deinde cum dicit : « Et non dico, secundum antiquitatis rationem, quod Deus existens sol, et creator hujus luminis, proprie procurat universum mundum, sed quod invisibilia ejus, videlicet Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur », removet errorem, et dicit quod praedicta non dixit secundum opinionem antiquorum, qui dicebant quod Deus erat sol, quod sol erat creator totius universi sensibilis, et quod gubernat totum mundum sensibilem, sed secundum quod invisibilia Dei manifestantur per ea quae facta sunt, ut Apostolus dicit Rom., I.

LECTIO IV

De lumine, quomodo lumen intelligibile attribuitur Deo.

Sed haec quidem in Symbolica theologia, nunc autem intelligibilem boni luminis nominationem laudare nos convenit. Et dicendum quod lumen intelligibile bonus dicitur, propter hoc quod omnem quidem supercoelestem mentem implet intelligibili lumine, omnem autem ignorantiam et errorem expellit ab omnibus, quibus ingignitur, animabus, et omnibus simul (1) sanctum lumen tradit, et intellectuales ipsarum oculos mundat, a circumposita ipsis face ex ignorantia, et moeret, et aperit multa gravitate tenebrarum conclusos; et tradit prius quidem mensuratam claritatem, postea illis, sicut gustantibus lumen, et magis desiderantibus, magis seipsum immittit, et abundanter superfulget, quoniam dilexerunt multum, et semper extendit ipsas ad anteriora secundum ipsarum ad respectum proportionem. Igitur lumen intelligibile dicitur quod est super omne lumen bonum sicut radius fontanus, et supermanens luminis effusio, omnem supermundanam et circummundanam et mundanam (2) mentem ex plenitudine ipsius illuminans, et intellectuales ipsarum totas virtutes renovans, et omnes excedens, eo quod superextendatur, et omnia comprehendens, eo quod superjaceat, et simpliciter omnem illuminativae virtutis dominationem, sicut principaliter lucens, et superlucens, et in seipsa coassumens, et superhabens, et praehabens, et intellectualia ei rationalia omnia congregans, et indestructibilia faciens. Etenim sicut ignorantia dirisa est eorum quae in errorem inducti sunt, ita intelligibilis luminis praesentia congregativa et unitiva est eorum qui illuminantur et perfectiva, et adhuc conversiva ad vere existens, a multis opinionibus convertens, et varias visiones, aut, ut magis proprie dicatur, phantasias, ad unam veram et mundam et uniformem congregans cognitionem, et uno et unitivo lumine complens.

(1) In cit. translatione : « et omnibus illis sanctum, » etc.

(2) In citat. translatione : « et immundum. »

Sed haec quidem in *Symbolica theologia*, nunc autem intelligibilem boni luminis nominationem laudare nos convēnit. »

Postquam ostendit quomodo nomen sensibilis luminis in divinam praedicationem transferatur per quamdam similitudinem, nunc ostendit quomodo intelligibile lumen ei attribuatur; et primo, continuat se ad praecedentia; secundo, prosequitur propositum ibi : « Et dicendum quod lumen intelligibile bonus dicitur ».

Dicit ergo primo quod haec quae dicta sunt per divisionem sensibilis luminis de Deo, et de similitudine ejus ad ipsum, dicta sunt in libro *De symbolica theologia*; sed nunc oportet considerare quomodo laudetur bonum divinum nomine intelligibilis luminis. Non enim est intentio hujus libri tractare de nominibus sensibilibus translatis in Deum, sed de nominibus intelligibilibus.

Deinde cum dicit : « Et dicendum quod lumen intelligibile bonus dicitur, prosequitur intentum, scilicet de intelligibili lumine, quod signat in Deo causalitatem intelligibilis luminis; unde circa hoc tria facit. Primo, tangit causalitatem luminis; secundo, ostendit quomodo Deus se habet ad ea in quibus lumen causatur, ibi : « Igitur lumen intelligibile dicitur quod est super omne lumen »; tertio, ostendit quis est finis diffusionis hujus luminis, ibi : « Et intellectualia et rationalia omnia congregans ». Circa primum duo facit. Primo, tangit de causalitate intelligibilis luminis in angelis; secundo, in animabus, ibi : « omnem autem ignorantiam et errorem expellit ab omnibus ».

Dicit ergo primo quod Deus, qui est per essentiam suam « bonus », nominatur « intelligibile lumen », Joan., VIII, 12 : *Ego sum lux mundi*; « propter hoc quidem quod implet omnem supercoelestem mentem », id est angelicam, « intelligibili lumine », quod nihil est aliud quam cognitio veritatis. In hoc autem quod dicit : « implet », designat perfectam veritatis cognitionem angelis a Deo datam.

Deinde cum dicit : « Omnem autem ignorantiam et errorem expellit ab omnibus », ostendit causalitatem luminis in animabus; et primo, ponit duo quae facit (1) divi-

(1) Al. : « quae faciunt », sic etiam infra.

num lumen in animabus; secundo, assignat modum utriusque, ibi : « et intellectuales ipsarum oculos mundat ». Duorum autem quae facit divinum lumen in animabus; secundo, assignat modum utriusque, ibi : « et intellectuales ipsarum oculos mundat ». Duorum autem quae facit divinum lumen in animabus, primum est quod « ab omnibus animabus quibus innascitur, expellit omnem ignorantiam et errorem ». Ignorantia pertinet ad remotiorem veritatis, sed error ad inhaesionem falsitatis. Dicit autem « ingignitur », ut alludat ei quod dicitur II Petr., I, 19 : *Donec dies illucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*. Unde patet quod hoc de angelis non dixit, in quibus ignorantia et error locum non habet, licet in eis sit aliquorum nescientia, a qua purgantur, ut dixit Dionysius, VI cap. *Coelestis hierarchiae*. Non enim omnis nescientia ignorantia dici potest, sed solum (1) nescientia eorum ad quae quis natus est et debet scire. Secundum est quod facit « sanctum lumen », tum quia a Deo immittitur, tum quia ad Deum cognoscendum nos ordinat. Et notandum quod non fuit usus verbi impletionis, sed simplicis traditionis, ad ostendendum quod cognitio veritatis est imperfecta in animabus in comparatione ad illam plenitudinem quam angeli a Deo possident.

Deinde cum dicit : « Et intellectuales ipsarum oculos mundat », exponit modum utriusque; et primo primi, secundo secundi, ibi : « Et tradit primus quidem mensuram claritatem ».

Circa primum considerandum est quod corporalis tenebraria facit in corporibus. Primo enim, reddit ea squalida et sordida, ex eo quod non studiose purgantur quae in tenebris sunt. Secundo, tenebrae reddunt animalia (2) immobilia; unde plerisque animalium naturale est ut in nocte quiescant et in die moveantur, quia per lucem diriguntur in motu videntia quo vident. Tertio, tenebrae corporales concludunt, ut in tenebris aliquis non praepararet se ad aliquid agendum, et naturaliter aliquam pigritiam in-

(1) Parm. : « Non enim omnis nescientia purgatur, sed nescientia eorum, » etc.

(2) Parm. : « omnia. »

gerunt. Et haec tria facit etiam spiritualis tenebra, id est ignorantia veritatis. Primo enim, contrahuntur ex ea sordes, non solum errorum in intellectu, sed etiam pravarum affectionum in affectu, et inordinatio actionum in actu, dum mala quae ignorat homo nec vitat nec purgat. Secundo, tenebra reddit homines otiosos : qui dum habent ignorantiam boni, quod est finis, et viae (1) qua ad ipsum pervenitur, non se movent ad finem consequendum. Tertio, reddit eos conclusos, quia dum non cognoscunt bonum, non aperitur eorum affectus per desiderium ad capiendum ipsum intra se. Sed haec tria removet intelligibile lumen, id est cognitio veritatis... Et quantum ad primum dicit quod intelligibile lumen « mundat intellectuales oculos ipsarum », scilicet animarum, « a faece », id est immunditia, « circumposita ipsis », id est superveniente eis ex ignorantia. Quantum ad secundum dicit : « et movet », scilicet ad bene agendum. Et quantum ad tertium dicit : « et aperit », id est apertos reddit ad recipiendum per desiderium, « conclusos », id est qui prius erant conclusi tenebris aggravantibus, id est tarditatem quamdam ad bonum immittentibus. Quia ergo conclusi erant, indigebant operatione; quia aggravati, indigebant motione.

Deinde cum dicit : « Et tradit prius quidem mensuratam claritatem, postea illis, sicut gustantibus lumen, et magis desiderantibus, magis seipeum immittit », ostendit modum et ordinem quomodo traditur sanctis animabus lumen intellectuale; et dicit primo quod quidem traditur unicuique (2) lumen intelligibile secundum determinatam mensuram, secundum illud Ephes., IV : *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Et quia spiritualia gustata desiderium excitant, quae prius ignorata contemnebantur, post primam receptionem luminis gustata jam cognitione luminis veritatis, magis desideratur, et magis desiderantibus magis immittitur. Effectus enim divinae gratiae multiplicantur secundum multiplicationem desiderii et dilectionis, secundum illud Luc., VII, 47 : *Dimissa sunt ei peccata multa*

(1) Parm. : « via. »

(2) Parm. : « in utroque. »

quoniam dilexit multum. Sic enim quaedam circulatio attenditur, dum ex lumine crescit luminis desiderium, et ex desiderio aucto crescit lumen. Circulatio autem secundum suam naturam perpetua est; et sic « semper divinum lumen » extendit animas ad anteriora per profectum, non tamen in omnibus aequaliter, sed : secundum proportionem ipsarum ad respectum luminis . Quedam enim diligentius respiciunt ad lumen immissum, quae magis desiderant et magis proficiunt.

Deinde cum dicit : Igitur lumen intelligibile dicitur quod est super omne lumen bonum , ostendit quomodo Deus se habeat ad ea in quibus lumen intelligibile causat, et ponit tres habitudines, scilicet diffusionis, et excessus, et comprehensionis. Quantum ad primum ergo dicit quod supersubstantiale bonum, licet sit « super omne lumen et sensibile et intelligibile, tamen nominatur . lumen intelligibile », inquantum est quidam « radius et fons » omnis intellectualis luminis. Et ne intelligatur fons in se solo consistens, subdit quod est « effusio luminis desuper manans ». Et ut sciatur in quos manat, subdit quod ex sua plenitudine illuminat « omnem mentem supermundam » quantum ad angelos assistentes, . et circumundanam quantum ad ministrantes, quorum ministerio mundus iste gubernatur, « et mundanam » quantum ad animas; et non solum a principio illuminat mentes, naturalem cognitionem eis praebendo, sed etiam renovat omnes « intellectuales virtutes ipsarum », novum lumen superfundendo gratiae et gloriae et novarum revelationum. Secundo, ponit id quod pertinet ad excessum, et dicit quod lumen divinum « excedit omnes » mentes, licet in eas diffundatur, quia semper superexcessus est per suam substantiam. Tertio, ponit id quod pertinet ad comprehensionem, et dicit quod Deus omnia comprehendit quae sunt in praedictis mentibus, inquantum superiacet eis, sicut causa superior prae-habet in se quod in effectibus inferioribus invenitur. Unde ad hoc exponendum subdit quod ipse Deus universaliter « omnem dominationem », seu protestatem « illuminativae virtutis », id est quicquid pertinet ad cujuscumque cognitionem, vel ad quaecumque virtutem docendi. Deus « in se coassumens », non per diversas virtutes diversa

cognoscens, sicut nos colores visu et sonos auditu cognoscimus, sed secundum unam virtutem cognoscit omnia, « et superhabet », quia non excellentius unumquodque cognocit quam ab aliquo cognoscatur; « et prae-habet », quia non acquirit cognitionem virtutis, vel virtutem docendi ab aliquo, sed omnes ab ipso. Et hoc competit ei inquantum est principalis lucens, ut principium luminis, et inquantum est super omnia lucens.

Deinde cum dicit : « Et intellectualia et rationalia omnia congregans, et indestructibilia faciens », ostendit finem et fructum causalitatis luminis, et dicit quod per illuminationem « congregat omnia intellectualia », id est angelos, « et rationalia », id est homines, « et facit » ea « indestructibilia », quia dum uniuntur in veritate, in ea conservantur. Et hoc consequenter exponit ex opposito. « Sicut enim ignorantia est divisiva eorum qui in errorem inducuntur, ita praesentia intellectualis luminis », per quod cognoscitur veritas, congregat eos qui illuminantur ad invicem, et unit eos in una veritate cognita. Manifestum est enim quod circa unum non contingit nisi uno modo verum dicere, sed multipliciter errare a veritate contingit. Et ideo illi qui cognoscunt veritatem conveniunt in una sententia; sed illi qui ignorant, dividuntur per diversos errores. Est etiam praesentia luminis « perfectiva », inquantum constituit in fine rei cognitae, quae est veritas, « et » est etiam « conversiva », id est revocativa ad veritatem, convertens homines a multis opinionibus quae non habent firmitatem veritatis. Et non solum ab opinione ad certam scientiam transfert, sed etiam a veritate ad uniformitatem et hoc est quod subdit quod « congregat varias visiones, vel, ut magis proprie dicatur, phantasias, ad unam veram cognitionem », per oppositum falsitatis. Et non solum convertit ad lumen veritatis, sed etiam replet ipso lumine veritatis, quod in se est unum, et aliorum unitivum.

LECTIO V

De pulchro divino, et qualiter attribuitur Deo.

Hoc bonum laudatur a sanctis (1) theologis et sicut pulchrum, et sicut pulchritudo, et sicut dilectio, et sicut diligibile, et quaecumque aliae convenientes sunt pulchrificae et gratiosae habitae pulchritudinis nominationes. Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividenda in causa quae in uno totae comprehendit. Haec enim in existentibus in participationes et participantia dividentes: pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem, pulchritudinem autem participationem pulchrae facientis tota pulchra causae. Supersubstantiali vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur, propter traditam ab ipso omnibus existentibus iuxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem, et sicut univrsorum consonantiae et claritatis causa, ac similitudinem luminis (2) cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones, et sicut omnia ad seipsum vocans. Unde et calor dicitur, et sicut tota in totis congregans. Pulchrum autem sicut pulcherrimum simul et superpulchrum, et semper existens (3) secundum eadem, et similiter pulchrum, et neque factum, neque destructum, neque actum, neque minoratum, neque in aliqua parte quidem pulchrum, in aliqua autem turpe; neque aliquando quidem, aliquando autem non, neque ad hoc quidem pulchrum, et aliud autem turpe, neque hic quidem, illic autem non: sicut quibusdam quidem existens pulchrum, sed sicut ipsum secundum seipsum, cum seipso uniforme et semper existens pulchrum, et sicut omnis pulchri fontanam, et pulchritudinem excedenter in seipso praehabens. Etenim simplici et supernaturali totorum pulchrorum natura, omnis pulchritudo et omne pulchrum uniformiter secundum causam praexistenterunt. Ex pulchro isto omnibus existentibus est esse secundum propriam rationem singula pulchra, et propter pulchrum omnium concordiae, et amicitiae, et communiones, et

(1) Al. : « a cunctis »

(2) Al. : « et similitudinis. »

(3) Al. : « et superexistens. »

pulchro omnia uniuntur, et est principium omnium pulchrum, sicut effectiva causa (1), et movens tota, et continens amore propriae pulchritudinis, et finis omnium, sicut finalis causa, (etenim pulchri causa cuncta fiunt), et exemplaris, quoniam secundum ipsum cuncta determinantur, propter quod et idem est bono pulchrum, quoniam bonum et pulchrum secundum omnem causam cuncta desiderant, et non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono. Audebit autem et hoc dicere sermo, quod et non existens participat pulchro et bono. Tunc enim et ipsum pulchrum et bonum, quando in Deo secundum omnium ablationem supersubstantialiter laudatur.

« Hoc bonum laudatur a sanctis theologis et sicut pulchrum, et sicut diligibile. » Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen, et circa hoc duo facit. Primo, praemittit quod pulchrum attribuitur Deo; secundo, ostendit modum quo ei attribuitur, ibi : « Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividenda in causa quae in uno tota comprehendit ».

Dicit ergo primo hoc supersubstantiale « bonum », quod est Deus, « laudatur a sanctis theologis », in sacra Scriptura « sicut pulchrum », Cant, I, 15 : *Ecce tu pulcher es, dilecte mi*; « et sicut, pulchritudo », Psal. XXCV, 6 : *Confessio et pulchritudo in conspectus ejus*; « et sicut dilectio », 1 Joan, IV, 16 : *Deus caritas est*; « et sicut diligibile », ut in auctoritate Canticorum inducta, « et quaecumque aliae sunt convenientes » Dei « nominationes » ad pulchritudinem pertinentes, sive per causalitatem pulchritudinis, quod dicit propter pulchrum et pulchritudinem, sive secundum quod pulchritudo gratiose habetur, quod dicit propter dilectionem et diligibile.

Deinde cum dicit : « Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividenda in causa quae in uno tota comprehendit », ostendit quomodo Deo attribuitur et circa hoc tria facit. Primo, praemittit quod differenter attribuitur Deo et creaturis pulchrum et pulchritudo; secundo, quomodo attri-

(1) Al. : « principium omnium pulchrorum, sicut in effectiva causa. »

buitur creaturis; ibi : « Haec enim in existentibus in participationes et participantia dividentes, pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem; pulchritudinem autem participationem pulchrae facientis tota pulchra causae; tertio, quomodo attribuitur Deo, ibi : « Supersubstantiale vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur. Dicit ergo primo quod in causa prima, scilicet Deo, non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, id est omnia, « in uno ». Unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se secundum unum et idem.

Deinde cum dicit : « Haec enim in existentibus in participationes et participantia dividentes pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem, pulchritudinem autem participationem pulchrae facientis tota pulchra causae », ostendit qualiter attribuuntur creaturis, et dicit quod in existentibus pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum: ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem, pulchritudo participatio primae causae, quae omnia pulchra facit. Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata. ♀

Deinde cum dicit : « Supersubstantiale vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem », ostendit quomodo praedicta Deo attribuantur: et primo, quomodo attribuat ei pulchrum, ibi : Pulchrum autem sicut pulcherrimum simul et superpulchrum. Dicit ergo primo quod Deus, qui est supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo propter hoc quod omnibus entibus creatis dat pulchritudinem secundum proprietatem uniuscujusque. Alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia hujus et illius corporis. Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est « causa consonantiae et claritatis » in omnibus. Sic enim hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ, et propter hoc quod habet

clarum et nitidum (1) colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum quod unumquodque dicitur pulchrum secundum quod habet claritatem sui generis, vel spirituales, vel corporales, et secundum quod est in debita proportionem constitutum. Quomodo autem Deus sit causa claritatis ostendit subdens quod Deus immittit omnibus creaturis cum quodam fulgore traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii secundum participationem similitudinis sunt intelligendae, et istae traditiones sunt « pulchrificae », id est facientes pulchritudinem in rebus. Rursum exponit aliud membrum, scilicet quod Deus sit causa consonantiae in rebus. Est autem duplex consonantia in rebus. Prima quidem secundum ordinem creaturarum ad Deum, et hanc tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiae, « sicut vocans omnia ad seipsum », in quantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est, et propter hoc pulchritudo in graeco « calos » dicitur quod est a vocando sumptum. Secunda autem consonantia est in rebus secundum ordinationem earum ad invicem, et hoc tangit cum subdit quod congregat omnia in omnibus ad idem. Et potest hoc intelligi secundum sententiam platoniorum, quod superiora sunt inferioribus secundum participationem, inferiora vero sunt in superioribus per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus. Et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur.

Deinde cum dicit : « Pulchrum autem sicut pulcherri-
mum simul et superpulchrum et superexistens secundum eadem », ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur, et primo, ostendit quod dicitur secundum excessum; secundo, quod dicitur per causam, ibi : « ex pulchro ipso omnibus existentibus est esse secundum propriam rationem singula pulchra ». Circa primum duo facit. Primo, proponit excessum; secundo, exponit, ibi : « et superexistens secundum eadem ». Excessus autem est duplex; unus in genere, qui significatur per comparativum vel superlativum; alius extra genus, qui significatur per additionem huius praepositionis

(1) Al. : « vividum. »

« super », puta, si dicamus quod ignis excedit in calore excessu in genere, unde dicitur calidissimus, sol autem excedit excessu extra genus; unde non dicitur calidissimus, sed supercalidus, quia calor non est in eo eodem modo, sed excellentiori. Et licet iste duplex excessus in rebus causatis non simul conveniat, tamen in Deo simul dicitur et quod est pulcherrimus et superpulcher, non quod sit in genere, sed quod ei attribuuntur omnia quae sunt cujuscumque generis.

Deinde cūm dicit : « et superexistens », exponit quod dixerat; et primo, exponit quare Deus dicitur pulcherrimus; secundo, quare dicatur superpulcher, ibi : « Et sicut omnis pulchri fontanam pulchritudinem excedenter in seipso prae habens ». Sicut enim aliquid dicitur albus quia est nigro impermistius, ita dicitur aliquid pulchrius per remotionem a defectu pulchritudinis. Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis. Unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet, et hunc defectum primo excludit a Deo, dicens quod Deus semper est pulcher secundum idem, et eodem modo, et sic excluditur alteratio pulchritudinis. Et iterum non est in eo generatio aut corruptio pulchritudinis, neque iterum augmentum, vel diminutio ejus (1), sicut in rebus corporalibus apparet. Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo particulatam pulchritudinem, sicut et particulatam naturam. Hunc defectum excludit a Deo quantum ad omnem modum participationis, et dicit quod Deus non est in aliqua parte pulcher et in alia turpis, sicut in rebus particularibus contingit quandoque; neque etiam est in aliquo tempore et in aliquo non, sicut contingit in his quorum pulchritudo cadit sub tempore; neque iterum est pulcher quantum ad unum et non quantum ad aliud, sicut contingit in omnibus quae sunt ordinata ad unum determinatum usum vel finem (si enim applicentur ad aliud, non servabitur consonantia, unde nec pulchritudo); neque iterum est in aliquo loco pulcher et in alio non pulcher; quod quidem in aliquibus contingit propter hoc quod

(1) Parm. : « neque litura, neque augmentum, neque diminutio. »

quibusdam videntur pulchra, et quibusdam non videntur pulchra. Sed Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est. Et omnium praemissorum assignat rationem, cum subdit quod ipse est pulcher « secundum seipsum »; per quod excluditur quod non est pulcher secundum unam partem tantum, neque in aliquo tempore tantum, neque in aliquo loco tantum; quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti, et semper, et ubique. Iterum Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum; et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulchrum et ad aliquid non pulchrum, et neque quibusdam pulcher et quibusdam non pulcher. Iterum est semper et uniformiter pulchrum, per quod excluditur primus defectus pulchritudinis, scilicet variabilitas.

Deinde cum subdit : « Et sicut omnis pulchri fontanam pulchritudinem excedenter in seipso prae habens », ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, inquantum in seipso habet excellenter, et ante omnia alia fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum ab ea derivatorum, praeexistunt omnis pulchritudo et omne pulchrum, non quidem divisim, sed uniformiter, per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt.

Deinde cum dicit : « Ex pulchro isto omnibus existentibus est esse secundum propriam rationem singula pulchra », ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur secundum causam; et primo ponit causalitatem pulchri; secundo exponit, ibi : « Et est principium omnium pulchrorum ». « Dicit ergo primo quod ex pulchro isto provenit esse omnibus existentibus. Claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est. Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit quod « singula » sunt « pulchrum secundum propriam rationem », id est secundum propriam formam. Unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur. Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia; unde omnia quae qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt, et hoc est quod subdit quod propter bonum divinum sunt omnia rationalium creatura-

rum « concordiae » quantum ad intellectum (concordant enim qui in eandem sententiam conveniunt, et amicitiae » quantum ad effectum, « et communionem » quantum ad actum, vel ad quodcumque extrinsecum; et universaliter omnes creaturae quantamecumque unionem habent, habent ex virtute pulchri.

Deinde cum dicit : « et est principium omnium pulchrorum », exponit quod dixerat de causalitate pulchri; et primo quantum ad rationem causandi; secundo quantum (1) ad diversitatem causatorum, ibi : « Hoc unum bonum et pulchrum singulariter est omnium multorum pulchrorum et bonorum causa ». Circa primum duo facit. Primo, assignat secundum quam rationem pulchrum dicatur causa: secundo, infert quoddam corollarium ex dictis, ibi : « Propter quod idem est bono pulchrum ».

Dicit ergo primo quod « pulchrum quidem est principium omnium sicut causa effectiva », dans esse, et sicut causa « movens » et sicut causa « continens », id est conservans « omnia »; haec enim tria videntur ad rationem causae efficientis pertinere, ut det esse, moveat et conservet. Sed causa agens quaedam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfecti, nondum habentis quod desiderat; sed agentis perfecti est ut agat per amorem ejus quod habet, et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa effectiva et motiva, et continens « amore propriae pulchritudinis ». Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis. Secundo, ait quod pulchrum, quod est Deus, est « finis omnium, sicut finalis causa » omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur. Tertio, est causa exemplaris, quia omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum, et hujus signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare nisi ad pulchrum.

Deinde cum dicit : « Propter quod et idem est bono pulchrum », infert quoddam corollarium ex dictis, et dicit quod quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia

(1) Al. : « vel quantum. »

desiderant pulchrum et bonum, sicut causam, omnibus modis. Et quia nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius etiam audacter hoc dicere poterimus « quod non existens », id est materia prima, « participat pulchro et bono »; cum ens primum non existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino, quoniam pulchrum et bonum laudatur in Deo per omnium ablationem; sed in materia prima consideratur ablatio per defectum, in Deo autem per excessum, inquantum supersubstantialiter existit. Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subjecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt, nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse hujusmodi.

LECTIO VI

Hoc unum bonum et pulchrum singulariter est omnium multorum pulchrorum et bonorum causa. Ex hoc omnes existentium substantiales essentiae, uniones, discretionis, identitates, alteritates, similitudines, dissimilitudines, communioniones contrariorum, incommixtiones unitorum. Providentiae superiorum, alternas habitudines coordinatorum, conversiones minus habentium omnium eorundem conservativae, et intransmutabiles mansiones et collocationes. Et rursus omnium in omnibus juxta proprietatem uniuscujusque communioniones, et adaptationes, et inconfusae amicitiae, et harmoniae cunctae rei, in omni concretiones indissolubiles, continentiae existentium, indeficientes successiones eorum quae fiunt, stationes omnes et motus qui sunt mentium, qui sunt animarum, qui sunt corporum. Statio enim omnibus est et motus, quae est super omnem statianem et omnem motum collocans unumquodque in ipsius ratione, et movens ad divinum motum.

« Hoc unum bonum et pulchrum singulariter est omnium multorum et bonorum causa ». Postquam Dionysius exposuit secundum quam rationem pulchrum sit causa, hic

ostendit quorum sit causa, et circa hoc duo facit. **Primo**, proponit in generali; secundo, prosequitur distinguendo per singula, ibi « Ex hoc omnium existentium substantiales essentiae ».

Dicit ergo primo quod « bonum et pulchrum », quamvis sit unum esse, est tamen « causa omnium bonorum et pulchrorum », quae sunt multa.

Deinde cum dicit : « Ex hoc omnium existentium substantiales essentiae », prosequitur per singula de his quorum pulchrum est causa; et primo, quantum ad ipsum ens; secundo, quantum ad unum, ibi : « unitiones et discretionones »; tertio, quantum ad ordinem, ibi : « Providentiae superiorum »; quarto, quantum ad quietem et motum, ibi : « stationes omnes et motus ». Dicit ergo quod ex pulchro causantur omnes essentiae substantiales entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex, vel habet complementum per formam. Forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate. Claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est.

Deinde cum subdit : « unitiones, discretionones », ponit ea quae pertinent ad rationem unius. Ubi considerandum est quod unum addit supra rationem entis indivisionem. Et enim unum ens indivisum; unde unitati distinctio sive discretio opponitur. Et ideo primo ponit unitiones et discretionones rerum a divina pulchritudine causari. Unum autem in substantia facit idem; distinctio autem in substantia facit diversitatem; et ideo subjungit alteritates et diversitates. Ex uno autem in qualitate causatur simile, ex discretionone autem dissimile; et ideo subjungit dissimilitudines. Similiter autem unum in quantitate causat aequalitatem, et discretio inaequalitatem; sed de his mentionem non facit, quia pertinent ad commensurationem rerum, de qua post aget. Observatur autem hoc in rebus, quod et dissimilia in aliquo conveniunt, sicut contraria in genere et materia, et quae uniuntur secundum aliquid, manent distincta sicut partes in toto; et ideo subdit : « communionones contrariorum » quantum ad primum, « et incommixtiones unitorum » quantum ad secundum. Haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent

ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis, ut supra dictum est.

Deinde cum dicit : « Providentiae superiorum », enumerat ea quae pertinent ad ordinem rerum ; et primo, quantum ad actionem, prout superiora provident inferioribus, quod tangit cum dicit : « alternae habitudines coordinatorum », id est aequalium ; et prout inferiora convertuntur ad recipiendum a superioribus perfectionem et regimen, et hoc est quod dicit : « conversiones minus habentium ». Secundo, tangit ea quae pertinent ad existentiam rerum in seipsis, et hoc est quod subdit quod ex pulchro sunt « mansiones conservativae eorumdem », id est aliquorum in seipsis. Ex hoc enim aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet ; si enim totaliter extra se efflueret, periret, sed addit : « et indissimiles collocationes », id est foundationes. Sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso, super quod fundatur, intransibile est. Tertio, ponit ea quae pertinent ad mansionem unius rei in alia. Unde sciendum est quod cum ex aliquibus aliquid constitui oportet, primo quidem requiritur quod partes conveniant, sicut multi lapides conveniunt ad invicem, ex quibus constituitur domus, et similiter omnes partes universi conveniunt in ratione existendi. Et hoc ideo dicit, quia non solum ex pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam « communioniones omnium in omnibus secundum proprietatem uniuscujusque ». Non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter ; et tamen omnia cum omnibus aliquid commune habent. Secundo, requiritur in partibus quod in hoc etiam quod diversae sunt, invicem coaptari possint ; non enim ex caemento et lapide fieret domus, nisi invicem coaptarentur, et similiter partes universi coaptantur, inquantum possunt cadere sub uno ordine, et hoc est quod dicit : « et adaptationes ». Tertio, requiritur quod una pars juvetur ex alia, sicut paries et tectum sustentantur ex fundamento, et tectum cooperit parietem et fundamentum, et similiter in universo superiora dant perfectionem inferioribus, et in inferioribus

virtus superior manifestatur, et hoc est quod dicit : « et inconfusae amicitiae », quia mutuum iuvamentum est absque praeiudicio distinctionis rerum. Quarto, requiritur debita proportio in partibus, ut scilicet tale sit fundamentum quod congruat aliis partibus, et hoc est quod dicit : « et harmoniae cunctae rei », id est omnium partium universi. Harmonia enim causatur in saunis ex debita proportionem numerorum. Partibus ergo sic dispositis, sequitur earum compositio in toto secundum quod ex omnibus partibus universi constituitur una rerum universitas, et hoc est quod subdit : « in omni », id est in universo, « concretiones ». Haec autem concretio partium in universo attenditur dupliciter. Primo quidem per modum localis continentiae, secundum quod superiora sunt in entibus aliquo modo loco inferiorum vel spiritualis vel corporalis, et hoc est quod subdit : « indissolubiles continentiae existentium », secundum scilicet quod superiora continent inferiora indissolubili ordine. Secundo, quantum ad temporis successionem, sed tamen in generalibus et corruptibilibus, in quibus posteriora prioribus succedunt, et hoc est quod subdit : « indeficientes successiones eorum quae fiunt ». Dicuntur autem indeficientes successiones rerum, non quia in perpetuum durent genera, sed quia absque interpolatione succedunt quaedam quibusdam, quamdiu durat iste cursus mundi. Haec autem omnia dicit ex pulchritudine causari, inquantum pertinent ad rationem consonantiae, quae est de ratione pulchritudinis.

Deinde cum dicit : « stationes omnes et motus », prosequitur de quiete et motu, quae etiam inquantum important aliquam habitudinem unius ad alterum, pertinent ad rationem consonantiae et pulchritudinis, et circa hoc tria facit. Primo, proponit causalitatem pulchri respectu quietis et motus; secundo, exponit quosdam motus qui videbantur non motu, ibi : « et moveri quidem divinae dicuntur mentes »; tertio, concludit propositum, ibi : « Igitur istarum et sensibilibus trium motionum in hoc omni, et multo prius uniuscuiusque mansionum et stationum et collocationum, causa est et contentativa et finis, pulchrum et bonum ».

Dicit ergo primo quod ex pulchro divino causantur « omnes stationes », id est quietes, « et motus » sive

« animarum » sive « corporum ». Et hoc ideo dicit, quia illud plerumque quod est super omnem quietem et motum, est causa omnibus et quietis et motus, inquantum collocat unumquodque in propria sua ratione, in qua res habet suam stationem, et inquantum movet omnia ad divinum motum, quia motus omnium ordinantur ad motum quo moveantur in Deum, sicut motus qui sunt ad fines secundos ordinantur ad motum qui est ad finem ultimum. Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem ad consonantiam, et sic motus et quies reducuntur in causalitatem pulchri.

LECTIO VII

Motus angelorum et animarum quales sint.

Et moveri quidem dicuntur divinae mentes circulariter quidem unite sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni: in directum autem quando procedunt ad subjectorum providentiam, recte omnia transeuntes: oblique autem quando et providentes minus habentibus ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam, pulchrum et bonum, indesinenter circum chorum agentes. Animae autem motus circularis quidem est ad seipsam introitus ab exterioribus et intellectualium ipsius virtutum uniformis convolutio, sicut in quodam circulo, non errare ipsi largiens, et a multis exterioribus ipsam convertens et congregans, primum ad seipsam, deinde sicut (1) uniformem factam uniens unitive unitis virtutibus, et ita ad pulchrum et bonum manuducens, quod est super omnia existentia, et unum et idem, et sine principio, et interminabile. Oblique autem anima movetur, inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse, et sicut commixtis et transitivis operationibus. In directum autem, quando non ad seipsam ingressa et singulari intellectualitate mota (hoc enim est, si-

(1) Al. deest « sicut. »

cut dixi, secundum circulum) sed ad ea quae sunt circa seipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis, ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes.

« Et moveri quidem divinae dicuntur mentes circulariter quidem unite sine principiis . . Quia Dionysius fecerat mentionem de motibus mentium et animarum, quae videntur immobiles, sic exponit quales sint motus ipsarum: et primo, quales sint motus angelicarum mentium; secundo, quales sint motus animalium rationalium, ibi: Animae autem motus est circularis quidem ad seipsam introitus ab exterioribus ».

Considerandum est autem quod, sicut dicit Philosophus in III *De anima* duplex est motus. Unus qui est actus imperfecti, id est existentis in potentia, et talis est motus rerum corporalium, quae secundum hoc moveri dicuntur sive secundum quantitatem, sive secundum qualitatem, sive secundum locum, inquantum exeunt de potentia in actum. Alius autem est modus perfecti, secundum quod ipsa operatio existentis in actu manens in ipso operante, motus dicitur, ut sentire, intelligere et velle. Sic igitur accipiens motum distinguit angelicarum mentium in tria, ad similitudinem motus localis, qui est perfectior inter motus corporeos, scilicet in circularem, rectum et obliquum. Est autem in motu circulari duo considerare: unum scilicet quod est uniformis, aliud vero quod motus circularis est sine principio et fine. Intellectualis ergo operatio, qua mentes angelicae Deum contemplantur, circulari motui comparatur, quia uniformiter se habent in Dei contemplatione, et ipse Deus est sine principio et fine. Et ideo dicit quod mentes angelicae, quae sunt divina participatione uniformes, « dicuntur moveri circulariter intelligendo Deum, inquantum moventur » unite, id est uniformiter, per illuminationes ex pulchro procedentes et bono, quae sunt sine principio et sine termino. De proprietate autem motus recti est quod inveniat in eo principium et finis, et quod sit in eo ordo et uniformitas secundum propinquitatem ad principium et finem; unde motus rectus in eis dicitur secundum quod intendunt ad providendum inferioribus.

cujus quidem providentiae principium sit ab ipso angelo providente; terminus autem est in eo ad quod ultimo providentia pertingit. Et in hoc motu non invenitur uniformitas (1), quia propinquioribus perfectiva prius provident, et hoc est quod dicit quod in directum moventur per hoc quod procedunt ad providendum inferioribus; eorum enim providentia transit per omnia inferiora ad modum cujusdam rectae lineae. De proprietate autem motus obliqui est quod sit medius inter circularem et rectum, habens aliquid de utroque, et hic motus convenit angelis, inquantum regulariter moventur ad providendum inferioribus (quod ad motum rectum pertinet) (2) ex ipsa contemplatione Dei (quod pertinet ad motum circularem); et hoc est quod dicit quod oblique moventur angelicae mentes, per hoc quod dum provident inferioribus, non egrediuntur ab uniformitate sui motus, quae quidem uniformitas vel identitas, eis convenit ex hoc quod indesinenter circumeunt quasi chorzantes per uniformem contemplationem circa causam totius identitatis, quae est pulchrum et bonum divinum.

Deinde cum dicit: « Animae autem motus circularis quidem est ad seipsum introitus ab exterioribus », exponit motum animae; et primo, circularem ejus motum; secundo, motum obliquum, ibi: « oblique autem anima movetur »; tertio, motum rectum, ibi: « In directum autem, quando non ad seipsam ingressa et singulari intellectualitate mota ».

Est autem considerandum quod oportet aliter motum circularem animae quam angeli exponere. Cum enim motus angeli et animae sint operatio ejus, circularitas autem motus rationem uniformitatis exprimat; necesse est eo modo circularem motum angelo et animae attribuere, inquantum competit eis uniformitas intellectualis operationis. Angelus autem intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo uno simplici, scilicet Deo. Unde maxime in operatione intellectuali angeli attendendum est secundum quod ab ipso Deo illuminatur; et ideo supra

(1) Parm. : « in hoc motus non invenitur uniformis. »

(2) Al. : inquantum regulariter moventur ad providendum inferioribus, quemadmodum rectum pertinet, » etc.

dixit quod divinae mentes moventur circulariter illuminationibus pulchri et boni. Animae autem connaturale est quod intelligat accipiendo a rebus exterioribus, quae sunt multiformes et divisae. Unde in hac receptione potest attendi circularitas motus ejus, sed magis in hoc quod a rebus exterioribus revocatur; primo quidem, in seipsam conversa; secundo, elevata in considerationem angelicarum virtutum; tertio autem, usque ad ipsum Deum.

Hoc est ergo quod dicit quod motus circularis animae est secundum quod ab exterioribus intrat ad seipsam, et ibi uniformiter convolvitur, sicut in quodam circulo, secundum suas intellectuales virtutes, quae quidem convolutio dirigit virtutem animae (1) ut non erret. Manifestum est enim quod anima discurrendo de uno ad aliud, sicut de effectu in causam, vel de uno simili ad aliud, vel de contrario in contrarium, ratiocinatur multipliciter. Sed omnis ista ratiocinatio dijudicatur per resolutionem in prima principia, in quibus non contingit errare, ex quibus anima contra errorem defenditur, quia ipsa prima principia simplici intellectu absque discursu cognoscuntur, et ideo eorum (2) consideratio propter sui uniformitatem circularis convolutio nominatur. Per hanc ergo convolutionem primo congregatur « ad seipsam » (3), considerans id quod in natura sua habet ut cognoscat; deinde sicut *¶* uniformis facta unitur per hujusmodi convolutionem « unitis virtutibus », scilicet angelicis, inquantum per similitudinem hujus uniformis apprehensionis uniformitatem angelorum aliquo modo considerat; et ulterius per istam convolutionem manuducitur « ad pulchrum et bonum », id est Deum, « quod est super omnia existentia », et est maxime « unum et idem », et est « sine principio et interminabile », quae pertinent ad rationem circuli, ut dictum est. Et ideo circularitas motus animae completur in hoc quod ad Deum manuducitur (5).

Deinde cum dicit : « Oblique autem anima movetur,

(1) Parm. : convolutio animae dirigitur. »

(2) Parm. : « rerum. »

(3) Al. : « ad sapientiam. »

(4) Al. : « sic. »

(5) Parm. : « manuducit. »

inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus », describit motum obliquum animarum, qui etiam aliter accipitur in anima et in angelis. In angeli enim operatione nulla est difformitas, secundum quod ipse intelligit, sed secundum quod providet inferioribus, ejus provisio per diversa variatur; et ideo motus obliquus, qui compositus est ex recto et circulari, habens in se aliquid uniformitatis et difformitatis, in angelis attenditur unus, secundum quod sic provident inferioribus, quod tamen manent in uniformi consideratione Dei; sed anima in sua naturali cognitione difformitatem habet (1), inquantum nata est non cognoscere nisi discurrendo per diversa; uniformitas autem in ipso est, secundum quod subditur uniformi principio a quo accipit. Sic ergo motus obliquus ex uniformitate et difformitate compositionis (2), in anima attenditur, secundum quod uniformes Dei illuminationes recipit, non uniformiter, sed differenter secundum suum modum. Hoc est ergo quod dicit quod anima movetur oblique, inquantum illuminatur divinis cognitionibus secundum suam proprietatem, « non » quidem « intellectualiter et singulariter », id est simpliciter, sicut angeli. « sed rationabiliter et diffuse », id est discurrendo et diffundendo se per diversa; et hoc exponit subdens : « Sicut operationibus commixtis »; quodam enim modo se commiscet rebus, inquantum se ad diversa cognoscenda diffundit, « et transitivis », quod refertur ad hoc quod dixit « rationaliter »; est enim proprium rationis transire sive discurrere ab uno in aliud.

Deinde cum dicit : « In directum autem, quando non ad seipsam ingressa et singulari intellectualitate mota », exponit rectum motum animae, qui de sui ratione habet difformitatem. Difformitas autem in operatione angeli attendebatur secundum provisionem inferiorum, sed in anima secundum apprehensionem variam et multiformem diversorum, ex quibus cognitiones simplicium et uniformium capit. Dicit ergo quod in directum movetur anima quando

(1) Parm. : « Dei, quam habent, inquantum nati sunt non cognoscere discurrendo. »

(2) Parm. : « compositus. »

non ingreditur ad seipsam, ita quod quadam « singulari », id est simplici, « intellectualitate » operetur, quia hoc pertinet ad circularem motum ipsius, ut dictum est, sed quando progreditur ad res exteriores, quae sunt circa ipsam, a quibus, sicut a quibusdam signis variis et multiplicibus elevatur ad contemplandum res simplices et unitas. Patet autem haec sufficientia, et distinctio horum motuum animae, quia anima vel a sui uniformitate progreditur in superiora magis uniformia, et sic est motus circularis ipsius, totus uniformis, vel ex influentia uniformis illuminationis accipit cognitionem variam et multiformem, et sic est motus obliquus ejus, vel e converso ex multiformibus et variis in simplicem cognitionem proficit, et sic est motus ejus rectus.

LECTIO VIII

Conclusio causalitatis et pulchri et boni.

Igitur istarum et sensibilium trium motionum in hoc omni, et multo prius unuscujusque mansionum, et stationum, et collocationum causa est, et contentativa, et finis, pulchrum et bonum, quod est super omnem stationem et motum, propter quod omnis statio et motus, et ex quo, et in quo, et ad quod, et cujus gratia. Etenim ex ipso, et per ipsum, et substantia, et vita omnis, et mentis et animae, et omnis naturae, et parvitates, et aequalitates, magnitudines, mensurae omnes, existentium proportionem et harmoniae et concrectiones, totalitates, partes, omne unum et multitudo, conjunctiones partium, omnis multitudinis unitio, perfectiones totalitatum, quale, quantum, quotum, infinitum, comparationes, discretiones, omnis infinitas, omnis finis, diffinitiones omnes, ordines, excessus, elementa, formae, omnis substantia, omnis virtus, omnis operatio, omnis habitus, omnis sensus, omne verbum, omne factum, omnis tactus, omnis scientia, omnis unio, et simpliciter omne existens, et pulchro et bono, et in pulchro et bono est, et ad pulchrum et bonum convertitur. Et omnia quaecumque sunt et fiunt, propter pulchrum et bonum sunt et fiunt, et ad ipsum omnia inspiciunt, et ab ipso moventur et

continentur, et ipsius gratia, et propter ipsum et in ipso exemplare principium omne, finale, efficiens, formale, elementarium, et simpliciter omne principium, omnis continentia, omnis finis, aut, ut comprehendens dicam, omnia existentia ex pulchro et bono, et omnia non existentia supersubstantialiter in pulchro et bono; et est omnium principium et finis, superprincipale et superperfectum, quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso, et ad ipsum omnia, sicut dicit sanctus sermo.

« Igitur istorum et sensibilibum trium motionum in hoc omni, et multo prius uniuscujusque mansionum, et stationum, et collationum causa est, et contentiva et finis, pulchrum et bonum quod est super omnem stationem et motum ». Expositis motibus angeli et animae, hic concludit causalitatem pulchri et boni respectu tam horum quam omnium aliorum motuum et quietum, et primo manifestat causalitatem pulchri et boni circa differentias motuum et quietum; secundo, circa differentias (1) omnium rerum, ibi : « Etenim ex ipso, et per ipsum, et substantia, et vita omnis ».

Dicit ergo primo pulchrum et bonum est causa ipsorum motuum et angelorum et animarum, de quibus jam dictum est, et etiam trium motionum sensibilibum quae sunt in hoc universo, quia etiam in rebus sensibilibus invenitur motus circularis, ut in corporibus coelestibus, et motus rectus, ut in gravibus et levibus, et motus obliquus, ut in animalibus, et cum immobilia et quieta sunt priora secundum naturam his quae moventur, cum primum cujuslibet motus sit ab aliquo immobili, pulchrum et bonum « multo prius » est causa « mansionum uniuscujusque », quae quidem attenditur secundum quod una res dicitur esse in alia, « et stationum », secundum quod una res per aliam conservatur et firmatur. Horum autem « pulchrum et bonum » divinum, « quod est super omnem stationem et motum », creaturarum causa est non solum productiva, sed etiam « contentiva », id est conservativa, et causa finalis, « et ad quod, et cujus gratia », sicut in causa finali; ad finem enim consequendum moventur, et ejus gratia operamur.

(1) Parm. omittit : « motum et quietum; secundo, circa differentias. »

Unde quod dicit « ad quod » pertinet ad ipsam nominationem finis; quod autem dicit « cujus gratia », respicit intentionem, secundum quod volentes unum, tendimus in illud quasi in finem.

Deinde cum dicit : Etenim ex ipso et per ipsum substantia et vita omnis », colligit universam causalitatem pulchri et boni circa omnes rerum differentias; et primo. ponit differentias rerum quae causantur ex pulchro et bono: secundo, diversos modos causandi qui attribuantur pulchro et bono, ibi : « Et simpliciter omne existens et pulchro et bono, et in pulchro et bono est, et ad pulchrum et bonum convertitur ». Circa primum ponit substantiales differentias, dicens : Ideo oportet quod omnis statio et motus causetur ex pulchro et bono, quia ex ipso causantur omnes rerum differentiae; « ex ipso enim » sicut ex causa activa, « et per ipsum », sicut per causam exemplarem. secunda-ria est omnis « substantia », cujuscumque sit speciei. et omnis vita », sive sit mentis angelicae, quae sic vivit quod non vivificat corpus, sine animae quae vivificat corpus. Deinde descendit ad res corporales, in quibus primo considerantur differentiae ad quantitatem continuam pertinentes, et dicit quod ab ipso causantur omnes parvitates, aequalitates, magnitudines » rerum, « omnis natura corporalis. Differentiae autem quantitatis sunt magnum et parvum, quorum (1) medium est aequale, ut dicitur in X *Metaph.* Haec autem signat quantitatem indeterminatam; sed quaedam aliae sunt quae significant quantitatem determinatam, ut bicubitum, tricubitum, et ad hujusmodi exprimenda subdit « mensurae omnes ». Ex determinatione autem quantitatum exprimenda subdit « mensurae omnes ». Ex determinatione autem quantitatum consurgit proportio, quae est habitudo unius quantitatis ad aliam; et ideo subdit existentium proportionem ». Proportionem autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum, et quaedam non convenientes. Proportionem autem in sonis vocantur harmoniae, et per quamdam similitudinem proportionem quarumcunque rerum harmonia dicuntur, unde subdit « et harmoniae ». Est autem in quantitate continua conside-

(1) Parm. : « quorum medium. »

rare ipsam continuitatis rationem, ad quam pertinet quod subdit : « et concreciones ». De ratione autem continui est quod dividatur; divisio autem constituit rationem totius et partis, quia pars est in quam dividitur totum; et ideo subdit « totalitatis partes ». Deinde accedit ad quantitatem discretam, quae est numerus, cujus principium est unum; unde subdit « omne unum et multitudo ». Est autem in ipsa multitudine quamdam unitatem considerare, secundum quod ex multis unum constituitur, vel secundum continuationem aut contractum partium, ad quod pertinet quod subdit « et conjunctiones partium », aut quocumque modo, ad quod pertinet « omnis multitudines unitiones ». Ex unitione autem partium resultat forma, quae est perfectio totius; unde subdit « perfectiones totalitatis ». Deinde accedit ad differentias diversorum generum; unde subdit : « quale » quantum ad genus qualitatis, « quantum » secundum genus quantitatis, « quotum » prout dicit ordinem secundum genus situs, vel « quotum » quantum ad quantitatem discretam, secundum quod importat numerum, et subdit « infinitum », quod convenit quantitati, continuæ quidem secundum divisionem, discretæ vero secundum appositionem, et subdit « comparationes », quantum ad genus relationis, « et discretiones », id est differentiae. Quantum ad idem ergo comparatio pertinet ad relationem convenientiae, ut idem, aequale, simile; discretio vero ad relationem differentiae, ut diversum, inaequale, dissimile. Et quia posuit infinitum et relationem quasi consequentia quantitatem et qualitatem, circa utrumque differentias quasdam considerat; et primo quidem circa infinitum considerat ipsam infinitatem, cum dicit « omnis infinitas, omnis finis »; et effectivum finis, cum dicit « definitiones omnes »; dicit enim aliquid infinitum secundum quod est indeterminatum. Deinde ponit diversitates comparisonum. Comparatur autem aliquid alteri secundum prius et posterius, et quantum ab hoc dicit « ordines »; et secundum magis et minus, et quantum ad hoc dicit « excessus », et quantum ad causam et causatum; et sic dicit « elementa » propter causas materiales, « et formae » propter causas formales. Ulterius accedit ad (1) actiones, et primo ponit

(1) Parm. : « prociit ab. »

divisionem secundum substantiam et virtutem et operationem. Deinde dicit processum operationis in homine. in qua primo est habitus animae; secundo sensus. id est cognitio vel apprehensio; tertio, verbum; quarto, exterius factum. Iterum sic fractionem distinguit. In corporibus enim est actio per contactum, et quantum ab hoc dicit « omnis tactus »; in intellectu autem per scientiam, quae est quidam contactus intellectus; in voluntate vero per unionem, qui est etiam quidam tactus voluntatis; unde subdit « omnis unio ».

Deinde cum dicit: « Et simpliciter omne existens et pulchro et bono, et in pulchro et bono est », ostendit diversos modos causandi quae conveniunt pulchro et bono, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quomodo pulchrum et bonum est diversimode causa rerum; secundo, quod omnis causalitas rerum in ipso praeexistit, ibi: « Et in ipso exemplare principium omne, efficiens, formale, elementarium; » tertio, ostendit quomodo ab ipso omnis causalitas derivatur, ibi: « Et simpliciter omne principium, omnis continentia, omnis finis ». Dicit ergo primo universaliter loquendo: omne quod est, « est ex pulchro et bono », quod est Deus, sicut ex principio effectivo, « et in pulchro et bono est », sicut in principio contentivo vel conservativo, « et ad pulchrum et bonum convertitur », ipsum desiderans, sicut ad finem. Et non solum est finis desideratus, sed etiam inquantum omnes substantiae et actiones ordinantur in ipsum sicut in finem, et hoc est quod subdit: « et omnia quae sunt et fiunt, propter pulchrum et bonum sunt et fiunt, et ad ipsum omnia inspicunt », sicut ad causam exemplarem, quam habent ut regulam suae operationis, « et ab ipso moventur », sicut a causa movente, « et continentur et conservantur in suo motu et actione. Non autem movet res propter aliquem finem extraneum, sed « gratia » sui ipsius », quantum ad suam intensionem, « et propter ipsum attingendum a rebus ».

Deinde cum dicit: « et in ipso exemplare principium omne, finale, efficiens, formale, elementarium », ostendit quod omnis causalitas aliarum causarum in ipso praeexistit; et dicit quod « in ipso » est « omne principium » tam

« exemplare » quam « finale, efficiens, formale et elementale », id est materiale, sicut effectus sunt in virtute suae causae.

Deinde cum dicit : « et simpliciter omne principium, omnis continentia, omnis finis », ostendit quomodo ab ipso derivantur, et dicit quod universaliter « omne principium » rerum productivum, et omne principium conservativum, « et omnis continentia, et omnis finis », et, ut breviter dicam, « omnia existentia sunt ex pulchro et bono, et omnia non existentia supersubstantialiter », quia scilicet negationes omnium rerum conveniunt Deo per suum excessum. Quod autem dicitur Deus esse omnium principium et finis, est supra modum aliorum principiorum, et perfectio hujus est super perfectionem aliorum. Hanc autem universalem causalitatem pulchri et boni confirmat per auctoritatem Scripturae, subdens « quoniam ex ipso », ut ex principio effectivo, « et per ipsum », sicut per principium exemplare, « et in ipso », sicut in principio contentivo, « et ad ipsum », sicut ad finem, « sunt omnia, sicut dicit sanctus sermo » Apostoli Rom., XI, 36. Quomodo autem omnis causalitas attribuat pulchro et bono, ex supra dictis haberi potest.

LECTIO IX

Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile, et amabile, et diligibile, et propter ipsum et ipsius gratia et minora meliora, convertendo se ad ea, amant, et communicative ordinata, coordinata et meliora minora provivere, et ipsa singula seipsa contentive; et omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt omnia quaecumque faciunt et volunt. Confidit autem et hoc sermo dicere verus, quod et ipso omnium causa propter bonitatis excessum cuncta amat, cuncta facit, cuncta perficit, cuncta continet, cuncta convertit, et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim bonum operans existentium amor in bono secundum excessum praeexistens, non dimittit ipsum sine germine in seipso manere. Movit autem ipsum ad operandum secundum omnium generativum excessum, et non alius nos opinetur praeter eloquia, amoris nominationem commandare. Est enim irrationabile quidem, ut prarum,

ut arbitror, non virtuti intentionis intendere, sed dictionibus : et hoc non est divina intelligere volentium proprium, sed sonos leres suscipientium, et istos usque ad aures intransibiles extra continentium, et non volentium videre quid quidem haec talis dictio significat : quomodo autem ipsam oportet et per alias aequipollentes et manifestiores dictiones explanare : sed et compatiendum elementis, et lineis non intelligibilibus, et syllabis, et dictionibus ignotis, non transeuntibus ad animae ipsorum intellectualem, sed extra circa labia et auditus ipsorum resultantibus, sicut non sit possibile quatuor numerum, per his duo significare, et rectilineum per habens rectas lineas, aut maternum solium patriam, aut aliquid aliud significantium idem multis orationis partibus. Oportet autem videre secundum rectam rationem, quod elementis, et dictionibus, et syllabis et lineis, et orationibus utimur propter sensus : sicut quando nostra anima intellectualibus operationibus ad intelligibilia movetur, superflui quidem sunt sensibilibus sensus : sicut et intellectuales virtutes, quando anima deiformis facta per unionem ignoti inaccessibilis (1) lucis lumini se immittit, non oculorum immissionibus. Quando autem mens per sensibilia moveri student ad contemplativos intellectus : pretiores omnino sunt manifestiores sensuum partitiones, sicut planiores orationes, planiora visibilia, sicut quando non plana sunt apposita sensibilibus, neque ipsi praesentare menti sensibilia bene poterunt. Sed ut non ista dicere videamur sicut divina eloquia pervertentes, audiant illa qui amoris nominationem accusant. Ama eam (dicit) et servabit te : complexare ipsam, et exaltabit te : honora ipsam, ut te comprehendat : et quaecumque alia in amatoris theologis laudantur. Quamvis risum fuit quibusdam nostrorum sanctos sermones dicentium, divinius esse amoris nomen nomine dilectionis. Scribit autem et divinitus Ignatius : Meus amor crucifixus est. Et in introductionibus eloquiorum invenies quemdam dicentem de divina Sapientia : Amator factus sum pulchritudinis ejus, quare hoc quidem amoris nomen ne timeamus, neque aliquis non turbet sermo de hoc dubitans ; mihi enim (2) videntur theologi com-

(1) In cit. translato. : « inaccessibleis luminis se immittit radiis non oculorum, » etc.

(2) Ibid. : « autem. »

mune quidem ducere dilectionis et amoris nomen; propter hoc autem divinis magis apponi verum amorem, propter inconvenientem talium virorum acceptionem. Nam, ut Deum (1). decet, vero amore non a nobis solum, sed ab eloquiis ipsis laudato, multitudines non capientes uniforme amativae Dei nominationis, juxta familiaritatem suam, ad indivisibilem et corpori convenientem, et divisum prolapsae sunt; qui non est verus amor, sed idolum aut magis casus a vero amore. Non enim volet capi a multitudine unitivum divini et unius amoris; propter quod et sicut (2) molestius nomen multis apparens in divina sapientia ordinatum est ad sursum actiones ipsorum, et suscitationem (3) ad veri amoris cognitionem, et ut a molestia absolvantur quae in ipso est. In nobis autem rursus hoc et inconveniens aliquid multoties esset opinari terrenos zelos, secundum quod videtur famosius. Cecidit (dixit quidam) dilectio tua super me, sicut dilectio mulierum. Ab audientibus autem recte divina in eadem virtute recte ordinatur a sanctis theologis dilectionis et amoris nomen, secundum divinas manifestationes, et est hoc virtutis unitivae (4) et conjunctivae, et differenter (5) concretivae, in pulchro et bono, propter pulchrum et bonum praeexistentis, et ex pulchro et bono propter pulchrum et bonum tributae, et continentis coordinata, secundum communicativam alternam habitudinem, moventis autem prima ad subjectorum providentiam, et collocantis minus habentia in superioribus per conversionem (6).

« Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile ». Postquam Dionysius determinavit de pulchro et bono, quae incitant ad amandum, hic determinat de ipso amore; et primo, per verba propria; secundo, per verba Hierothei, ibi : « Haec et nobilis noster sanctitatiis perfectior a Deo motus recitavit in amativis hymnis ». Circa primum duo facit. Primo, determinat de amore divino; secundo, ostendit quomodo Deus et amator

(1) Al. deest : « Deum. »

(2) In cit. translatione : « et sic. »

(3) Al. : « et susceptionem. »

(4) In cit. translatione : « unificae. »

(5) Al. : « et indifferenter. »

(6) Al. : deest « per. »

et amabilis dicatur, ibi : « Quid autem totaliter theologi volentes, aliquando quidem amorem et dilectionem ipsum dicunt, aliquando autem amabilem et diligibilem? » Circa primum tria facit. Primo determinat de ipso amore; secundo, de extasi, quae est effectus amoris, ibi : Est autem et extasim faciens divinus amor ; tertio de zelo, qui est quaedam amoris species, ibi : « Propter quod qui fortes sunt in divinis, ipsum zelotem appellant ». Circa primum duo facit. Primo, determinat de amore; secundo, excludit quamdam objectionem, ibi : « Et non aliquis nos opinetur praeter eloquia, amoris nominationem commendare ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quomodo Deus est objectum amoris; secundo, quomodo Deus amat, ibi : « Confidit autem et hoc sermo dicere verus, quod et ipse omnium causa propter bonitatis excessum cuncta amat ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quid sit objectum amoris; secundo, quomodo singulis est amor respectu singulorum, ibi : « Et propter ipsum et ipsius gratia, et minora meliora, convertendo se ad ea, amant; tertio, quid facit amor in amantibus, ibi : « Et omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt, et volunt omnia quaecumque faciunt et volunt ».

Dicit ergo primo quod ex quo pulchrum et bonum est finis omnium, consequens est quod pulchrum et bonum sit amabile ab omnibus, desiderabile et diligibile; quod objectum desiderii et amoris est pulchrum et bonum.

Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod amor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum, quod patet inspicienti per singula. Nihil enim desideratur nisi quod est amatum, neque aliquis gaudet de re habita, nisi quia amat eam, nec aliquis tristatur de aliquo, nisi quia est contrarium amato. Et ideo oportet quod ratio amoris accipiatur ex eo quod est commune objectum appetitus. Hoc autem ex bonum. Ex hoc igitur aliquid dicitur amari quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma

quodammodo est in materia, inquantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam. Sed tamen contingit quod bonum amatum totaliter est absens amanti et sic causatur in eo delectatio vel gaudium de amato, et per contrarium de ejus absentia causatur timor, et tristitia de ipso; et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur. Sic igitur patet in quo differt quod dicit « desiderabile et amabile », nam desiderium est quidam affectus amoris. Quod autem dicit « diligibile », determinat quemdam modum amoris. Cum enim amor ad appetitum pertineat, secundum ordinem appetitum est ordo amorum. Est autem imperfectissimus appetituum naturalis appetitus absque cognitione, quod nihil aliud importat quam inclinationem naturalem. Supra hunc autem est appetitus sensibilis qui sequitur cognitionem aliquam (1), sed est absque libera electione. Supremus autem appetitus est qui est cum cognitione et libera electione. Hic enim appetitus quodammodo movet seipsum; unde et amor ad hunc pertinens est perfectissimus, et vocatur dilectio, inquantum libera electione discernitur quid sit amandum.

Deinde cum dicit : « Et propter ipsum, et ipsius gratia, et minora meliora, convertendo se ad ea, amant », ostendit quomodo amor conveniat singulis respectu singulorum. Unde considerandum est quod cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid esse bonum alterius. Quod quidem primo contingit dupliciter, nam bonum dupliciter dicitur, sicut et ens. Dicitur enim uno modo ens proprie et vere quod subsistit, ut lapis et homo; alio modo quod non subsistit, sed eo aliquid est; sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album est. Sic igitur bonum dupliciter dicitur. Uno modo quasi aliquid in bonitate subsistens; alio modo quasi bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit. Sic igitur dupliciter aliquid amatur. Uno modo sub ratione subsistentis boni; et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei; et hic amor a multis vocatur amor benevolentiae vel amicitiae. Alio modo per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non

(1) Parm. : « quia sequitur cognitionem, omisso « aliquam. »

inquantum volumus quod ei bonum sit, sicut dicimur amare scientiam vel sanitatem. Nec est inconveniens si hoc etiam modo amemus aliqua quae per se subsistunt, non quidem ratione substantiae eorum, sed ratione alicujus perfectionis quam ex eis consequimur, sicut dicimur amare vinum, non propter substantiam vini, ut bene sit ei, sed ut per vinum bene sit nobis, vel inquantum delectamur ejus sapore, vel inquantum sustentamur ejus humore. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per se. Et ideo oportet quidem diversitatem amorum accipere secundum ea quae sic amamus ut eis velimus bonum. Et quia unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum, oportet tot modis variare amorem, quot modis contingit aliquid esse bonum alicujus. Quod quidem contingit quadrupliciter. Uno modo secundum quod aliquid est bonum suiipsius, et sic aliquid amat seipsum. Alio modo secundum quod aliquid per quamdam similitudinem est quasi unum alicui, et sic aliquid amat id quod est sibi aequaliter coordinatum in aliquo ordine, sicut homo amat hominem alium ejusdem speciei, et sicut civis amat concivem, et sicut consanguineus consanguineum. Alio modo aliquid est bonum alterius, quia est aliquid ejus, sicut manus est aliquid hominis, et universaliter pars est aliquid totius. Alio vero modo secundum quod e converso totum est bonum partis; non enim est pars perfecta nisi in toto; unde naturaliter pars amat totum, et exponitur pars sponte pro salute totius. Quod enim et superius in entibus, comparatur ad inferius sicut totum ad partem, inquantum superius perfecte et totaliter habet quod ab inferiori imperfecte et particulariter habetur, et inquantum supremum continet in se inferiora multa. Unde et Dionysius hic quatuor modos amoris ponit; et primus est secundum quod inferius amat suum superius; et hoc est quod dicit, quia propter bonum et pulchrum, et « ipsius gratia, minora », id est superiora, « convertendo se ad ea », quia in eis habent suam perfectionem. Secundo, ponit modum quo aequalia

amant aequalia, et dicit quod coordinata (1) id est ea quae sunt unius ordinis amant (2), « coordinata », id est aequalia, « communicative », id est in quantum communicant cum eis vel in specie vel in quocumque ordine. Tertio, ponit modum quo superiora amant inferiora; et dicit quod « meliora », id est superiora, amant « minora », id est inferiora, « provulsive », id est in quantum provident eis ut sub se contentis. Quarto, ponit modum quo aliqua amant seipsa, et dicit « quod ipsa singula amant » seipsa contentive, « id est in quantum unumquodque in seipso continetur ».

Deinde cum dicit : « Et omnia pulchrum et bonum desiderantia facium et volunt omnia quaecumque faciunt et volunt », ostendit quid facit amor in amante, quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur, ut dictum est. Et quia omnis operatio uniuscujusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cujuscumque rei ex amore causetur; et hoc est quod dicit quod omnia ex desiderio pulchri et boni « faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt ». Et sumit hic desiderium pro amore, quia est effectus ejus, ut dictum est.

Deinde cum dicit : « Confidit autem et hoc sermo dicere verus, quod et ipse omnium causa propter bonitatis excessum cuncta amat », ostendit quomodo Deus amat; et dicit quod confidenter dicere possumus quod Deus qui est « omnium causa, propter excessum » suae « bonitatis omnia amat, et » ex amore « facit » omnia, dans eis esse, et omnia « perficit », implendo singula propriis perfectionibus, et omnia « continet », conservando ea in esse, « et cuncta convertit », id est in se ordinat sicut in finem; et sic dicimus, « amor divinus est bonus et » est « boni », id est Dei, quasi amantis, et est « propter bonum », sicut propter objectum; Deus enim nihil amat nisi propter suam bonitatem. Et ad exponendum hoc quod dixerat, subdit quod amor quo Deus amat existentia, est operativus bonitatis in ipsis; et propter hoc dicit ipsum bonum, quia

(1) Parm. : « coordinata. »

(2) Parm. : omittit : « amant. »

causaliter praeexistit « in bono, id est » Deo, secundum excessum », sicut omnia ad perfectionem pertinentia quae sunt in creaturis, excellentius sunt in Deo. Et ideo dixerat divinum amorem esse boni. Hic inquam, amor divinus » non permisit manere ipsum in seipso sine germine », id est sine productione creaturarum, sed amor « movit ipsum ad operandum » secundum excellentissimum modum operationis, inquantum produxit omnia in esse. Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis, et quod ejus bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret.

« Et non aliquis nos opinetur praeter eloquia, amoris nominationem commendare ». Hic excludit quamdam objectionem. Posset enim alicui videri quod nomen amoris semper materialem (1) passionem significaret, et ideo non esset eo utendum in divinis. Hanc autem objectionem primo quidem excludit per rationem; secundo per auctoritates, ibi : « Secundo ut non ista dicere videamur sicut divina eloquia pervertentes, audiant illa qui amoris nominationem accusant ». Circa primum duo facit. Primo, dicit objectionem esse irrationabilem; secundo adhibet rationem, ibi : « Oportet videre secundum rectam rationem quod elementis, et syllabis, et dictionibus, et lineis, et orationibus utimur propter sensus ». Dicit ergo primo quod nullus debet opinari quod nos commendemus in Deo nomen amoris praeter consuetudinem et convenientiam sacrarum Scripturarum. « Irrationabile enim est, et pravum (sicut arbitror) quod homo non attendat ad virtutem 2 « intentionis », id est ad id quod aliquis intendit significare per nomen, sed ipsas dictiones; et hoc non pertinet ad eos qui volunt intelligere divina, sed ad eos qui respiciunt ad ipsas dictiones vel ipsos sonos leviter, non ponderando significationes eorum et qui etiam (3) continent sonos extra tantum, scilicet usque ad aures, ita quod non

(1) Parm. : « naturalem. »

(2) Parm. : « veritatem. »

(3) Parm. : « eos. »

transeant ultra usque ad intellectum; qui non volunt videre quid talis dictio significet, et quomodo contingit unam dictionem exponere per alias dictiones manifestiores idem significantes. Sed tales patiuntur aliquid ab ipsis elementis, id est litteris, syllabis et lineis, id est figuris scriptis, sensibilibus et non intelligibilibus, quia ipsi soni dictionum non transeunt usque ad intelligibilem partem animae, sed morantur circa labia loquentium, et circa auditus audientium, sicut non sit possibile quod quaternarius numerus significetur per bis duo, aut hoc quod dico rectilineum, significetur per habens rectas lineas, aut maternum solum significetur per patriam. Et simile est de quibuscumque aliis in quibus contingit unam intentionem significari diversis partibus orationis. Illi autem dicuntur compalilitteris et dictionibus vocalibus, et non intellectualibus, qui acceptant aliquas dictiones, quia afficiuntur ad ipsas voces, et non attendunt ad sensus eorum.

Deinde cum dicit: « Oportet videre secundum rectam rationem, quod elementis, syllabis, et dictionibus, et lineis, et orationibus utimur propter sensus », assignat rationem praemissorum; et primo, quod non oportet attendere ad voces, quando constat de sensibus; secundo, quod utendum sit vocibus planioribus, ibi: « Quando autem mens per sensibilia moveri studet ad contemplativos intellectus, pretiosiores omnino sunt manifestiores sensuum partiones ». Dicit ergo primo quod « oportet videre secundum rectam rationem, quod elementis », scilicet vocibus, « et syllabis, et dictionibus, et lineis (1), et orationibus » scriptis vel dictis, « utimur propter sensus » ipsos, scilicet propter auditum et visum. Sed quando anima nostra movetur intelligibili operatione ad intelligibilia participanda, tunc sensus exteriorum sensibilibus superfluunt, quia sensibilia sunt preambula ad intelligibilia. Quando autem pervenimus ad terminum, recedimus a via, et ita quando jam constat de intentione intellecta per voces, cessat officium vocum quibus significantur. Et ideo de hoc non est disceptandum. Et ponit exemplum de hoc quod intelligibiles virtutes nostrae naturalis rationis etiam superfluunt, quando anima nostra

(1) Al. : « et scripturis, orationibus », etc.

Deo conformata immittit se rebus divinis, non immissione oculorum corporalium, sed immissione fidei, scilicet per hoc quod divinum lumen ignotum et inaccessible, seipsum nobis unit et communicat. Dum enim consideramus ea quae fidei sunt, non dijudicamus ea per rationem naturalem; et similiter cum volumus aliquid intelligere, non oportet hoc dijudicare per voces.

Deinde cum dicit : « Quando autem mens per sensibilia moveri studet ad contemplativos intellectus, pretiosiores omnino sunt manifestiores sensuum partitiones », ostendit quod vocibus manifestioribus est magis utendum, et dicit quod, quando mens nostra studet moveri ad contemplationem intellectivam per sensibilia, tunc « sunt pretiosiores » id est utiliores illae (1) sensibiles species quae (2) manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes manifestoria visibilia. Sed quando ea quae non sunt manifesta in sensibus, repraesentantur sensibus, tunc nec ipsi sensus possunt bene repraesentare sensibilia menti, ita scilicet quod ex ipsis sensibilibus intelligibilia capiantur. Et ideo quia nomen amoris planius et communius quam nomen dilectionis est 3) magis eo utendum ad intelligibilem intentionem significandam.

Deinde cum dicit : « Sed ut non ista dicere videamur sicut divina eloquia pervertentes, audiant illa qui amoris nominationem accusant », manifestat idem per auctoritates Scripturae, et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo nomine amoris sacra Scriptura utitur in divinis rebus; secundo, quomodo quidam reputant convenientius uti nomine amoris quam nomine dilectionis, ibi : « Quamvis visum fuit quibusdam nostrorum sanctos sermones dicentium, divinius esse amoris nomen nomine dilectionis »; tertio, ostendit quod indifferenter utroque est utendum, ibi : « Ab audientibus autem recte divina in eadem virtute recte ordinatur a sanctis theologis dilectionis et amoris

(1) Parm : omittit « illae. »

(2) Parm. : « et. »

(3) Parm. : « quia nomen dilectionis communius est, et nomen amoris planius, magis eo utendum. » Et in notula quadam : al : « quia nomen dilectionis est, et communius est quam nomen amoris planius. »

nomen secundum divinas manifestationes ». Dicit ergo primo quod ut non videatur praedictas rationes, inducere tanquam volens pervertere sacras Scripturas, contra istos qui nomen amoris in divinis accusant, et inducit has auctoritates : « Ama eam, et servabit te », secundum aliam translationem; nostra autem translatio habet Prov., 1V,6 : *Dilige illam* (id est sapientiam), *et servabit te...*, *arripe illam, et exaltabit te, et glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus*. Et multa alia dicuntur ad laudem amoris in Scripturis, ut patet « in amatoriiis theologiis », id est in *Canticis canticorum*. Deinde cum dicit : « Quamvis visum fuit quibusdam nostrorum sanctos sermones dicentium, divinius esse amoris nomen nomine dilectionis », ostendit quod quidam magis utendum hoc nomine amoris in divinis censebant, et circa hoc tria facit. Primo, ponit sententiam aliorum; secundo, ostendit quod sibi super hoc videtur ibi : « Nihilo enim videtur theologi commune quidem ducere dilectionis, et amoris nomen »; tertio, assignat rationem sententiae aliorum, ibi : « Propter hoc autem divinis apponi verum amorem propter inconvenientem talium virorum acceptionem ». Dicit ergo primo quod quibusdam doctorum qui sanctos sermones tractaverunt, licet canonicas Scripturas non conderent, visum est quod nomen amoris convenientius esset rebus divinis quam nomen dilectionis. Unde Ignatius martyr scribit de Christo, dicens : « Meus amor », id est Christus, in quo totus meus amor est, « crucifixus est ». Et Philo (a) dicit in libro quem fecit introducentem ad sacra eloquia, de divina sapientia : *Amator factus sum pulchritudinis ejus*, Sapient., VIII, 2. Ex quo patet quod liber Sapientiae nondum habebatur inter canonicas Scripturas. Unde concluditur quod non debemus timere uti nomine amoris, nec ab hoc debet nos revocare aliqua objectio super dubitationem ingerere intendens.

(a) Hic S. Thomas sequitur opinionem S. Hieronymi et quorundam veterum qui Philoni cuidam librum sapientiae adjudicarunt. Hujus Philonis Josephus etiam meminit; sed opera ipsius nullibi inveniuntur. — Cf. Clem. Alexandr., lib. I *Strom.*; Eusebium, lib. IX *Praepar. evang.*; S. Hieronym., *Prolog. in IV lib. Sap.*; Dupinium, *Dissert. praev. in Bibliam*.

Deinde cum dicit : « Mihi enim videntur theologi commune quidem dicere dilectionis et amoris nomen », ostendit quid sibi super hoc videatur, et dicit quod sibi videtur quod conditores sacrae Scripturae communiter et indifferenter utuntur nomine dilectionis et amoris. Deinde cum dicit : « Propter hoc autem divinis magis apponi verum amorem, propter inconvenientem talium virorum acceptiorem », assignat rationem quare quidam in divinis magis dicunt utendum nomine amoris, et dicit quod propter hoc videtur quod nomen amoris apponatur rebus divinis, ut excludatur acceptio illorum qui inconvenienter nomine amoris utuntur; quia cum in Deo, ut ipsum decet, laudetur cerus amor non solum a nobis qui sacras Scripturas exponimus, sed et ab ipsis Scripturis; multitudines hominum insipientium, qui non possunt capere uniformitatem quam signat nomen amoris divini, prolapsae sunt secundum suam consuetudinem ad amorem qui invenitur in rebus corporalibus, qui est dissimilis et divisus, quia talis amor non invenit in uno totum quod ei sufficiat; et ideo dividitur per diversa, et si per aliquod tempus sibi satisfiat in uno, tamen in hoc non durat, sed natus est quaerere in diversis quod sibi placet. Et hoc contingit rebus corporalibus, quia sunt dissimilia et divisa. Hic autem amor « non est verus amor », sicut nec bonum divisum, cum divisibile non sit verum et perfectum bonum, sed bonum indivisibile quod est maxime unum; bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boetius probat in libro *De consolatione*. Ille autem amor corporalis est quoddam « idolum », id est similitudino veri amoris, vel « magis » quidam defectus, sive « casus a vero amore ». Ideo autem prolabuntur multitudines ad hunc amorem, quia non possunt capere uniformitatem divini amoris; et ideo hoc nomen dispositum « est in divina sapientia sicut apparens multis molestius », id est inconvenientius, ad hoc quod sursum eleventur, et excitentur, quasi in inferioribus recumbentes, « ad cognitionem veri amoris », et ut etiam liberentur a difficultate quam patiuntur circa hoc nomen; sicut etiam et in aliis Dei nominationibus frequenter attribuuntur corporalia magis infima, ut mens cogatur in eis non remanere, sed super omnia Deum intelligere, ut in II cap.

Angelicae hierarchiae dictum est. Et ideo nomine amoris utitur Scriptura in divinis, quia hoc nomine magis utimur pro infimo et carnali amore. « Rursus », inquam, « inconveniens esset » quod a nobis opinaretur, esse « terrenos zelos », id est amores, in rebus divinis, qui videntur exprimi per nomen dilectionis, secundum quod apparet ex plano modo Scripturae. « Dixit » enim « quidam », scilicet David, II, Reg., 26, secundum aliam translationem : « Cecidit dilectio tua super me, sicut dilectio mulierum »; nostra vero translatio habet : *Doleo super te, frater mi Jonatha, decore nimis, et amabilis super amorem mulierum.*

Deinde cum dicit : « Ab audientibus autem recte divina in eadem virtute recte ordinatur a sanctis theologis dilectionis et amoris nomen secundum divinas manifestationes », ostendit quomodo accipitur secundum Scripturas nomen dilectionis et amoris, et dicit quod ab illis qui recte audiunt divina hoc sancitur, quod in eadem virtute et significatione accipitur a sanctis theologis qui canonicas Scripturas ediderunt, nomen dilectionis et amoris, secundum ea quae eis a Deo manifestata sunt, vel quae ipso de Deo manifestaverunt. Utrumque enim nomen est significativum cujusdam « virtutis unitivae », inquantum unit amantem amato, prout utrumque connectitur (1) alteri secundum inclinationem, secundum quam duo amantia se habent invicem, et « differenter concretivae » (2), secundum quod in tali conjunctione salvatur differentia utriusque amantium; quorum quandoque unum est superius, aliud inferius, et haec quidem virtus praeexistit « in pulchro et bono », scilicet in Deo, qui amat et se, et alia propter suam pulchritudinem et bonitatem. Et iterum haec virtus attribuitur rebus creatis a Deo, qui est pulcher et bonus, « propter pulchrum et bonum », quod est proprium objectum amoris. Nihil enim amatur nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni. Et haec quidem virtus continet « coordinata », id est aequalia, secundum quod sic se habent ad invicem quod alternatum sibi invicem commu-

(1) Parm. : « conjungitur convenientiae alterius. »

(2) Al. : « et differunt concrete. »

nicant sua. Movet etiam virtus amoris superiora ad providendum inferioribus, et collocat « minus habentia », id est inferiora, « in superioribus », inquantum convertit haec ad illa, sicut ad proprium bonum, quod habent in illis. Et haec supra exposita sunt.

LECTIO X

De extasi; de zelo.

Est autem faciens et extasim divinus amor, non dimittens suiipsorum esse amatores, sed amatorum. Et monstrant quidem superiora providentiae facta minus habentium, et coordinata sui invicem continentiae, et subjecta diviniore conversionis ad prima. Propter quod et Paulus magnus in continentia divini factus amoris, et virtute ipsius extasim faciente participans, divino ore : Vivo ego, dicit jam non ego, in me autem vivit Christus; sicut verus amator, et extasim passus, sicut ipse dicit, Deo, et non suiipsius vivens, sed amati vita, sicut valde diligibili. Audendum autem et hoc pro veritate dicere quod et ipse omnium causa pulchro et bono, omnium amore per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum sit, ad omnia existentia providentis, et sicut bonitate, et dilectione, et amore trahitur, et ex eo quod est in omnibus deponitur, secundum extasim facientem supersubstantialem virtutem, a seipso inegressibilem.

Propter quod, qui fortes sunt in divinis, ipsum zelotem appellant, sicut multum in bono amore ad existentia, et sicut excitativum ad zelum desiderii ipsius amativi, et sicut zelotem ipsum demonstrantes, per quem et desiderata sunt zelabilia, et sicut provisis ipsis existentibus zelabilibus, et totaliter pulchri et boni est amabile, et amore et in pulchro et in bono prae-collocatur, et propter pulchrum et bonum est, gignitur.

« Est autem et extasim faciens divinus amor. » Postquam Dionysius determinavit de amore, hic determinat de extasi, quae est effectus amoris, et circa hoc tria facit. Primo, proponit extasim esse amoris effectum; secundo, manifestat hoc in creaturis, ibi : « Et monstrant quidem

superiora providentiae facta minus habentium »; tertio, manifestat hoc idem, ibi : « Audendum autem et hoc pro veritate dicere ».

Circa primum considerandum est quod haec est differentia inter vim cognitivam et appetitivam, quia actus virtutis cognoscitivae est secundum inclinationem quam habet appetens ad rem quae appetitur. Prima autem operatio appetitus est amor, ut supra dictum est; unde amor importat primam inclinationem appetitus in rem, secundum quod habet rationem boni, quod est objectum appetitus. Sicut autem ens dupliciter dicitur, scilicet de eo quod per se subsistit, et de eo quod alteri inest, ita et bonum uno modo dicitur de re subsistente, quae habet bonitatem, sicut homo dicitur bonus; alio modo de eo quod inest alicui, faciens ipsum bonum; sicut virtus dicitur bonum hominis, quia ea homo est bonus. Similiter enim a albedo dicitur ens, non quia ipsa sit subsistens in suo esse, sed quia ea aliquid est album. Tendit ergo amor dupliciter in aliquid. Uno modo ut in bonum substantiale, quod quidem fit dum sic amamus aliquid ut ei velimus bonum, sicut amamus hominem, volentes bonum ejus; alio modo amor tendit in aliquid tanquam in bonum accidentale, sicut amamus virtutem, non quidem ea ratione quod volumus eam esse bonum, sed ratione ut per eam simus boni. Primum autem amoris modum quidam nominant amorem amicitiae, secundum autem amorem concupiscentiae. Contingit autem quandoque quod etiam aliqua bona subsistentia amamus hoc secundo modo amoris, quia non amamus ipsa secundum se, sed secundum aliquod eorum accidens, sicut amamus vinum, volentes potiri dulcedine ejus, et similiter cum homo propter delectationem vel utilitatem amatur, non ipse secundum se amatur, sed per accidens. In utroque igitur modo amoris, affectus amantis per quamdam inclinationem trahitur ad rem amatam, sed diversimode. Nam in secundo modo amoris, affectus amantis (1) trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem affectus recurrit in seipsum, dum enim appeto justitiam vel vinum; affectus quidem meus inclinatur in alterum

(1) Al. : « amoris. »

horum, sed tamen recurrit in seipsum. quia sic fertur in praedicta ut per ea bonum sit ei; unde talis amor non ponit amantem extra se quantum ad finem intentionis. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris, sic affectus fertur in rem amatam quod non recurrit in seipsum. quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat. Sic igitur talis amor extasim facit. quia ponit amantem extra seipsum. Sed hoc contingit tripliciter. Potest enim illud substantiale bonum in quod affectus fertur, tripliciter se habere. Uno modo sic quod illud bonum sit perfectius quam ipse amans, et per hoc amans comparatur ad ipsum ut pars ad totum. quia quae totaliter (1) sunt in perfectis, partialiter sunt in imperfectis. Unde secundum hoc, amans est aliquid amati. Alio modo sic quod bonum amatum sit ejusdem ordinis cum amante. Tertio modo quod amans sit perfectius re amata, et sic amor amantis fertur in amatum sicut in aliquid suum. Sic igitur cum affectus amantis fertur in amatum superius, cujus aliquid est ipse amans, ipsum suum bonum amans ordinat in amatum; sicut si manus amaret hominem, hoc ipsum quod ipsa est. in totum ordinaret; unde totaliter extra se poneretur, sed totum in amatum ordinaret. Non autem ita est cum aliquid amat sibi aequale, vel id quod se infra se est. Non enim una manus si aliam amaret. totam se in aliam ordinaret, neque homo amans suam manum, totum bonum suum in bonum manus ordinat. Sic ergo aliquis debet Deum amare. quod nihil sui sibi relinquat quin in Deum ordinetur. Cum autem aequalia vel inferiora amat. sufficit quod sit extra se exiens in illa, ita duntaxat quod non sibi soli intendat, sed aliis, nec oportet quod totaliter se in illa ordinet. Sic igitur amor divinus dupliciter potest hic accipi. Uno modo amor quo Deus amatur et sic exponenda est haec littera quod « amor divinus facit extasim », id est ponit amantem extra se, id est ordinat ipsum in Deum, ita quod non permittit ipsos amatores esse sui ipsorum, sed rerum divinarum quae amantur, quia nihil sui sibi relinquunt quin in Deum ordinent. Alio modo potest intelligi amor divinus qui

(1) Al. : « totaliter. »

est a Deo derivatus non solum in Deum, sed etiam in alia, scilicet aequalia vel inferiora, et sic intelligendum est : « Non dimittens amatores esse suiipsorum » tantum, « sed amatorum », id est eorum quae amantur, quia amor facit quod non solum sibi intendant, sed etiam aliis.

Deinde cum dicit : « Et monstrant quidem superiora providentia facta minus habentium », manifestat quod dixerat in creaturis; et primo, per inductionem; secundo, per auctoritatem, ibi : « Propter quod et Paulus magnus in continentia divini factus amoris... dicit ». Dicit ergo primo quod praedictum effectum amoris « demonstrant superiora » per providentiam quam faciunt de inferioribus; in hoc enim quodammodo extra se ponuntur, quod aliis intendunt; et similiter monstrant « coordinata », id est aequalia, per continentiam qua se invicem continent, prout scilicet unum ab altero juvatur et fovetur; et monstrant etiam inferiora per hoc quod divinius convertuntur in sua superiora, ut in quibus eorum bonum existit. In omnibus enim his apparet quod aliquid extra se exit, dum ad alterum convertitur. Utitur autem hic genitivis pro ablativis, quia Graeci ablativis carent.

Deinde cum dicit : « Propter quod et Paulus magnus in continentia divini factus amoris et virtute ipsius extasim faciente participans, divino ore... dicit », ostendit idem per auctoritatem; et dicit quod propter hoc quod amor non permittit amatorem esse suiipsius, sed amati, magnus Paulus constitutus in divino amore, sicut in quodam continente, et virtute divini amoris faciente ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens, dicit, Gal., II, 20 : *Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus*, scilicet quia a se exiens, totum se in Deum projecerat, non quaerens quod sui est, sed quod Dei, « sicut verus amator, et passus extasim, Deo « vivens, et non vivens » vita « suiipsius, sed vita » Christi ut « amati », quae vita erat sibi « valde diligibilis ».

Deinde cum dicit : « Audendum autem et hoc pro veritate dicere », dicit quod praedicta operatio amoris etiam in Deo invenitur, dicens quod hoc audacter dicendum est « pro veritate », id est veritatem hanc audacter faciente, vel « pro veritate », id est pro vero asserendo, « quod

ipse » qui est « omnium causa » per suum pulchrum et bonum amorem quo omnia amat secundum abundantiam suae bonitatis, qua amat res, « fit extra seipsum », inquantum providet omnibus existentibus per suam bonitatem et amorem vel dilectionem, et quodammodo « trahitur et deponitur » quodammodo a sua excellentia, secundum quod supra omnia existit, et ab omnibus segregatur, ad hoc quod sit in omnibus per effectus suae bonitatis secundum quamdam extasim; quae tamen sic ipsum faciat in omnibus inferioribus esse, ut supersubstantialis ejus virtus non egrediatur ab ipso. Sic enim implet omnia quod ipse in nullo evacuatur sua virtute. Quod quidem addit, ut per hoc quod dixerat « deponitur », non intelligatur aliqua ejus minoratio, sed hoc solum quod se inferioribus ingerit propter suae bonitatis participationem.

Deinde cum dicit : « Propter quod qui fortes sunt in divinis, ipsum zelotem appellant », determinat de zelo, qui importat quamdam intensionem amoris, et dicit quod, quia operatio amoris excellentissime in Deo invenitur, propter hoc illi qui sunt excellentes in cognitione divinorum nominant Deum zelotem (1), ut patet Exod., XX : *Ego Dominus Deus tuus zelotes*, quia habet multum de amore bono ad existentia creaturarum. Zelus autem importat intensionem amoris; quae quidem intensio contingit quandoque in hominibus, quia homo volens singulariter possidere quod amat, non patitur illud ab alio amari, et secundum hoc quidam definiunt zelum, dicentes : Zelus est amor intensus non patiens consortium in amato, sed hoc excludit a divino zelo cum subdit quod « excitat omnia ad zelum sui desiderii amativi »; facit enim quod illud quidem quod amat (2) ipse; etiam ab aliis ametur. Invenitur etiam (3) in zelo et amore humano alia conditio per quam differt a divino. Amor enim in nobis causatur, et similiter zelus, ex pulchritudine et bonitate; non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum, ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus move-

(1) Parm. : « zelantem. »

(2) Parm. : « amat cupiat quod ipse. »

(3) Parm. : « enim. »

tur; voluntas autem Dei est causa rerum, et ideo amor suus facit bona ea quae amat, et non e converso, quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra (1); et hoc est quod Deus dicitur zelotes sicut per quem fiunt « zelabilia », id est intense amabilia, ea quae sunt vilita vel desiderata ab ipso, vel a quibuscumque aliis. Contingit autem quandoque quod etiam nos facimus quaedam amabilia quae sunt ex opere nostro, sed tamen non omnia quae operamur amabilia sunt; facimus enim interdum mala et defectiva opera; Deus autem omnia quae facit, ex hoc ipso sunt bona et amabilia et hoc est quod subdit quod Deus dicitur zelotes, « sicut » omnibus quae per ejus providentiam proveniunt, « existentibus zelabilibus », id est amabilibus intense (2). Sic igitur finito eo quod dicere intendebat de bono et pulchro et amore, subjungit quasi ex praemissis colligendo quod amabile et amor totaliter est pulchri et boni. Sic amor et praeexistit « in pulchro et bono », sicut in subjecto, quamvis non proprie dici possit primum pulchrum et bonum, scilicet Deus, subjectum alicujus. Et iterum « propter pulchrum et bonum fit » et praeexistit amor at amabilitas in rebus, sicut propter causam.

LECTIO XI

Quare Deus dicitur amor et dilectio.

Quid autem totaliter theologi volentes, aliquando quidem amorem et dilectionem ipsum dicunt, aliquando autem amabilem et diligibilem? Hujus enim est quidem causa, et sicut emissor, et sicut progenitor. Hoc autem ipse est, et hoc quidem movetur, illud autem movet, aut quoniam ipse suiipsius et sibiipsi est adductivus et motivus. Ita quidem diligibilem et amabilem ipsum vocant sicut pulchrum et bonum; amorem autem rursus et dilectionem, sicut moventem simul, sicut quod est virtus sursum agens, ad seipsum, quod solum ipsum propter seipsum pulchrum et bonum est et sicut quod est manifestatio suiipsius

(1) Cod. Vict. non habet : « quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra. »

(2) Al. : « in zelantibus, id est in amantibus intense. »

per seipsum, et segregatae unionis bonus processus, et amativus motus, simpliciter per se mobilis et per se operans, praeexistens in bono, et ex bono existentibus emanans et rursus ad bonum conversus. In quo et interminabile suiipsius et non habens principium divinis amor monstrat differenter, sicut quidam aeternus circulus, propter bonum, ex bono, in bono et ad bonum, in non errante convolutione circumambulans, et in eodem et secundum idem, et procedens et manens semper et restitutus.

« Quid autem totaliter theologi volentes, aliquando quidem amorem et dilectionem ipsum dicunt, aliquando autem amabilem et diligibilem? » Postquam Dionysius de amore et de his quae consequuntur ad amorem, determinavit, hic solvit quamdam dubitationem; et primo, ponitur quaestio; secundo, solutio, ibi : « hujus enim est quidem causa, et sicut emissor, et sicut progenitor »; tertio, ponitur manifestatio solutionis, ibi : Ita quidem diligibilem, amabilem ipsum vocant sicut pulchrum et bonum ».

Quaerit ergo primo quid voluerint significare editores sacrae Scripturae quos theologos vocat, quod Deum aliquando quidem nominaverunt dilectionem et amorem, sicut patet I Joan., IV, 16 : *Deus caritas est*, aliquando vero nominant ipsum amabilem et diligibilem, Cant., I, 2 : *Adolescentulae dilexerunt te nimis*.

Deinde cum dicit : « Hujus enim est quidem causa, et sicut emissor, et sicut progenitor », ponit duas solutiones ad praemissam quaestionem, quarum prima est quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris inquantum immittit amorem aliis, et quodammodo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem. Dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia ipse est hoc quod est amabile et diligibile. Et assignat hujus solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur; sed diligibile est illud quod movet tali motu. Ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans. Secunda solutio est quod Deus dicitur amor et amabilis, quia ipse amat motu suiipsius, et adducit se ad

seipsum; velle enim est quidam motus. Vult enim Deus bonum suum, et secundum hoc, prout ipse est sua bonitas, quae voluntatem ipsius, quodammodo movet, dicitur etiam esse diligibilis et amabilis a seipso. Inquantum vero ipsum suum velle quo bonum suum vult est suum esse et sua substantia (1), Deus est suus amor. Sic ergo prima solutio, accepta fuit secundum amorem quo omnia amant Deum; haec autem secundum amorem quo Deus seipsum amat.

Deinde cum dicit : « Ita quidem diligibilem et amabilem vocant sint pulchrum et bonum », manifestat positam solutionem; et primo, quantum ab hoc quod Deus dicitur amor, ibi : « Amorem autem rursus et dilectionem simul, et sicut quod est virtus sursum agens ad seipsum ». Dicit ergo primo quod Deus est diligibilis et amabilis, inquantum est ipsum pulchrum et bonum; in hoc enim importatur objectum amoris.

Deinde cum dicit : « Amorem autem rursus et dilectionem, sicut moventem simul, et sicut quod est virtus sursum agens ad seipsum », manifestat quomodo Deus dicatur amor, et circa hoc tria facit. Primo, ponit effectus amoris qui Deo attribuuntur; secundo, proprietates amoris, ibi : « Et segregatae unitiois bonus processus »; tertio, processum amoris, ibi : « Praeexistens in bono, et ex bono existentibus emanans ». Est autem triplex effectus amoris. Primus quidem est quod movet amantem ad aliquam operationem; secundus effectus est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum; tertius effectus est quod omnis amor est manifestativus suiipsius per signa et effectus amoris; et per hoc quaerit amans ut non solum amet, sed etiam ametur, et haec tria Deo attribuit; unde dicit quod Deus dicitur amor et dilectio, inquantum movet et se et alia per amorem ad aliquid operandum, quantum ad primum : et simul cum hoc dicitur Deus amor elevans alia ad seipsum, qui solus secundum seipsum est pulchrum et bonum, quasi essentia quaedam pulchritudinis et bonitatis : et hoc quantum ad secundum; et dicitur etiam Deus amor secundum quod est mani-

(1) Parm. : « suum velle bonum suum vult esse suum esse et suam substantiam. »

festativus « suiipsius per seipsum », id est sua propria virtute.

Deinde cum dicit : « Et segregatae unitiois bonus processus », ponit quinque proprietates amoris : quarum prima capitur secundum ejus causam, quae quidem est aliqua unitio amantis et amati, inquantum est ens, quod naturaliter amat seipsum, inquantum unumquodque naturaliter appetit suum bonum : et ex hoc quod aliquid est unum secum, sequitur quod amat ipsum ; et ideo ea quae sunt nobis magis conjuncta, magis amamus ; et hoc est quod dicit quod amor attribuitur Deo sicut quidam « bonus processus » cujusdam « segregatae », id est excellentis « unitiois », quia quanto amor est perfectior, tanto et unitio ex qua procedit est major. Secunda proprietas sumitur ex parte objecti ; est enim objectum proprium amoris ut faciat amantem tendere in amatum, per quod amor distinguitur a cognitione, quae non trahit cognoscentem ad rem cognitam, sed e converso ; et hoc est quod dicit « et amoris motus ». Tertia proprietas est quod dicit : simpliciter » (1). Primum enim in quolibet genere oportet esse simplex ; unde, cum primus motus appetitus sit amor, oportet quod simplex sit ; et per hoc differt amor ab ira, quae est motus compositus ex tristitia provocante et desiderio vindictae. Quarta conditio ejus est quod est « per se mobilis », quae competit ei inquantum est primus motus appetitus, quia in quolibet genere prius est quod per se est, quam quod per aliud ; et per hoc differt amor a timore : nam timor est sicut motus violentus ab extrinseco proveniens, amor autem est sicut motus naturalis simul ab intimo procedens. Quinta proprietas est quod est « per se operans », quod etiam convenit ei ratione suae prioritatis, et in hoc a spe differt, nam qui propter spem alterius operatur, propter aliud operatur ; qui autem ex amore operatur aliquid, per seipsum operatur illud tanquam sibi placitum.

Deinde cum dicit : « Praeexistens in bono, et ex bono existentibus emanans, et rursus ad bonum conversus », ostendit processum amoris ; et dicit quod iste amor primo

(1) Al. : « simplex. »

est in ipso bono, quod est Deus, et ex isto bono emanavit in existentia, et iterum in existentibus participatus convertit se ad suum principium, quod est bonum : et quantum ad hoc quod est divinus amor, demonstrat differenter prae aliis suam interminibilitatem et carentiam principii, quae pertinent ad rationem circuli; quaedam enim circulatio apparet in amore secundum quod est ex bono et ad bonum : et ista circulatio convenit aeternitati divini amoris, quia solus motus circularis potest esse perpetuus; et hoc est quod dicit, quod amor est « sicut quidam circulus internus », inquantum est « propter bonum », sicut objectum, « et ex bono », sicut ex causa, « et in bono » perseverans, « et ad bonum » consequendum tendens; et sic circuit bonum quadam convolutione non existente propter uniformitatem. Viae enim tortuosae et difformes sunt causa erroris, sed uniformitas viae praeservat ab errore; et hanc uniformitatem in via amoris dicit cum subdit quod amor est « in eodem et secundum idem », id est in bono, et secundum bonum procedit, sicut in causa, et manet semper, inquantum retinet formam boni, ut proprii objecti, et restituitur in idem sicut in finem.

LECTIO XII

Verba sancti Hierothei ex amativis hymnis.

Haec et nobilis noster sanctitatis perfectior a Deo motus recitavit in amativis hymnis, quod non inconveniens est memorare, et sicut sanctum quoddam caput imponere sermoni de amore.

Amorem, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicamus, unitivam quamdam, et concretivam intelligimus virtutem, superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicativam alternam habitudinem in extremis subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem.

Quoniam ex uno multos amores ordinavimus, consequenter dicemus quales quidem sunt mundanorum et supermundanorum amorum cognitiones et virtutes, ex quibus excedunt secundum assignatam intentionem intellectualium et intelligibilium amorum, et ordines et ornatus. Post quos per se intelligibiles

et divini, existentibus ibi vere pulchris amoribus praeeminent, et a nobis proprie laudati sunt. Nunc rursus resumentes universos ad unum et conclusum amorem, et omnium ipsorum patrem convolvamus simul et congregemus a multis; primum ad duas colligentes ipsum amicitias universaliter virtutes, ex quibus superat et principatur omnino incomprehensibilis causa omnis amoris, ex eo qui est super omnia, et ad quam extenditur (1) secundum naturam unius cujusque existentibus universis totalis amor.

Age igitur, et istas ad unum rursus congregantes, dicimus quod una quaedam est simplex virtus, per se motiva ad unitivam quamdam concrectionem ex bono usque ad extremum existentium, et ab illo rursus consequenter per omnia ad bonum ex eadem et per eandem et in eadem seipsum reflectens, et ad semper eadem modo revoluta.

« Haec et nobilis noster sanctitatis perfectior a Deo motus recitavit in amativis hymnis ». Postquam Dionysius tractavit de amore, hic ad confirmationem praedictorum introducit verba Hierothei de amore; et primo, dicit quod intendat; secundo, ponit ipsa verba, ibi: « Amorem sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam intelligimus virtutem ».

Dicit ergo primo quod haec infra ponentur, et sunt convenientia praemissis, noster recitavit Hierotheus, qui fuit « perfectior », id est magister, in his quae ad sanctitatem pertinent, in quibusdam divinis laudibus quas de amore fecit, inspiratus a Deo, quos quidem hymnos hic commemorare non est inconveniens ad hoc quod imponantur tractatui nostro « de amore, sicut quoddam sanctum caput », id est sicut quaedam regula et quoddam principium ad confirmandum quae supra dicta sunt de amore.

Deinde cum dicit: « Amorem, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam intelligimus virtutem », ponit verba Hierothei de amore, et circa hoc tria facit. Primo, ponuntur verba continentia divisionem

(1) Al. : « intenditur. »

et definitionem amoris; secundo, verba demonstrantia ordinem amorum ex uno amore procedentium, ibi: « Quoniam ex uno multos amores ordinavimus »; tertio, verba demonstrantia reductionem omnium amorum ad unum amorem, ibi: « Nunc rursus resumentes universos, ad unum et conclusum amorem, et omnium ipsorum patrem convolvamus simul et congregemus a multis ». Distinguit (1) autem primo quinque amores; quorum primus est amor divinus; secundus, amor angelicus; tertius amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis, qui pertinet ad sensitivam partem, sive in hominibus, sive in animalibus; quintus est naturalis, qui pertinet ad appetitum naturalem, sive in animalibus quantum ad nutritivam partem, sive in plantis, sive etiam in rebus inanimatis. Cum enim dictum sit quod amor importet primum motum voluntatis et appetitus, in quibuscumque contingit esse voluntatem et appetitum, contingit esse amorem. Communis autem quaedam notificatio amoris omnibus praedictis amoribus conveniens est; unde (2) subjungit quod quemcumque praedictorum amorum nominemus, intelligimus per nomen amoris « quamdam virtutem unitivam et concretivam ». Sed virtus hic non accipitur nec pro passione nec pro habitu, cum amor non sit passio vel actus, sed accipitur communiter prout omne illud quod habet efficaciam ad aliquid producendum, potest dici virtus, vel virtuosum; unde planius esset si diceretur unitio et concretio virtuosa, sed maluit dicere virtutem emphatice loquens, ad ostendendum efficaciam amoris. Unitio autem a concretione differt. Est enim amor unitio secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno, sive illud sit substantia utriusque, sicut cum aliquis amat seipsum, sive sit species, sicut animalia quae sunt ejusdem speciei se invicem diligunt, sive sit patria, sicut compatriotae se diligunt, sive sit quodcumque aliud. Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur, quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem

(1) Parm. : « distinguuntur. »

(2) Parm. : « quod. »

amantis et amati. Haec autem unitio vel concretio diversimode in diversis amoribus inveniuntur. Nam in cognoscentibus haec unitio vel concretio est ex apprehensione amantis, qui aestimat amatum aliquo modo esse unum sibi, et ex hoc movetur in illud per affectum amando, sicut etiam in seipsum, et propter hoc secundum diversas rationes apprehensibilium distinguuntur diversi amores. Alia est enim ratio cognitionis divinae et cognitionis angelicae et humanae, secundum intellectum, et omnium animalium secundum sensum. Sed unitio et concretio in amore naturali est ex quadam convenientia naturali, ex qua provenit ut aliquid inclinetur in alterum sicut in sibi conveniens, et talis inclinatio amoris naturalis dicitur. Ad quid autem se extendat virtus amoris, ostendit subdens quod movet superiora ad providendum inferioribus, aequalia ad alternatim sibi convenientia communicandum invicem, et inferiora ut convertantur ad sua superiora, subijciendo se eis, et attendendo ad ea sicut ad suas causas, et desiderando ea sicut ex quibus dependent eorum bona.

Deinde cum dicit: « Quoniam ex uno multos amores ordinavimus, consequenter dicemus quales quidem sunt mundanorum et supermundanorum amorum cognitiones et virtutes », ponit verba Hierothei ostendentia ordinem multorum amorum derivatorum ab amore divino, et videntur esse verba quasi recapitulantia aliqua supradicta. Dicit ergo Hierotheus: « Quoniam ordinavimus multos amores ex uno », id est ostendimus quod ex uno divino amore multi amores ordinati proveniunt, etiam consequenter dicemus quales sunt cognitiones et virtutes mundanorum et supermundanorum amorum », id est, qualiter mundani et supermundani amores cognosci possint, et quae sit efficacia utrorumque amorum. Ex quo datur intelligi quod amores omnes diviserat in mundanos et supermundanos; mundanos amores nominans, quibus bona sensibilis mundi amantur quocumque amore, maxime autem animali; amores autem supermundanos, quibus intelligibilia et vera bona amantur. Et inter istos amores assignat ordinem quem consequenter tangit. « Ex quibus », scilicet mundanis et supermundanis amoribus, « excedunt secundum assignatam rationem » supermundani amores, qui in

duos ordines dividuntur, quorum inferior et propinquior mundano amoris « est ordo et ornatus amorum intellectualium », id est humanorum, et « intelligibilium », id est supermundanorum. Intelligibilem enim supra vocavit humanum. Dicit autem « intellectualium » ex parte amantium; « intelligibilium » autem ex parte eorum quae amantur. Quod autem super « ordines » addit « ornatus », ostendit in intellectualibus amoribus non solum ordinem, sed etiam convenientiam ordinis esse, quae ordinem ornat et pulchrum facit. Sed ascendentibus a mundanis amoribus post intellectuales amores humanos supereminet et a Hierotheo laudati fuerunt amores angelici, quos vocat per se intelligibiles, quia intelligibilia amant absque communiione affectus terreni. Et vocat eos divinos, quia maxime assimilantur divino amoris, quia in angelis vere existunt pulchri amores absque alicujus turpitudinis admixtione.

Deinde cum dicit : « Nunc rursus resumentes universos, ad unum et conclusum amorem, et omnium ipsorum patrem convolvamus simul et congregemus a multis », praemisso ordine multorum amorum, nunc reducit omnes ad unum amorem; et primo reducit omnes in duos; secundo, illos duos reducit ulterius in unum amorem, ibi : « Age igitur, et istas ad unum rursus congregantes, dicimus quod una quadam est simplex virtus ».

Est autem considerandum quod superior constructio pendet usque huc, quasi diceret : Quoniam praemissa diximus, « nunc rursus resumentes omnes » amores, « convolvamus eos et congregemus », id est quadam revolutione adunemus et reducamus ad amorem divinum, qui in se est unus et conclusus, quia omnes rationes amorum in eo concluduntur, et est sicut pater, id est principium profundens per quamdam similitudinem omnes amores. Et in hoc reductio est, ut primo colligamus amorem omnem « ad duas universales amativas virtutes », quia omne quod amatur, vel amatur propter bonum creatum, vel propter bonum increatum. Ratio enim amoris est bonum, quod vel est ultimus finis vel proximus. Inter has autem amativas virtutes excedit « incomprehensibilis causa omnis amoris », quae est bonum increatum, et hoc est quod subdit : Quae quidem causa amoris est « ex eo qui est super omnia,

et ad quam » causam extendit se omnis amor ab omnibus entibus, diversimode tamen « secundum naturam uniuscujusque », quia omnia convertuntur in ipsum Deum, sicut dictum est. Nec solum dicit quod excedat amor habens Deum pro causa, sed etiam quod « principatur », quia amor, qui dependet ex bono creato, regulatur ab amore qui dependet a bono increato.

Deinde cum dicit : « Age igitur, et istas ad unum rursus congregantes, dicimus quod una quaedam est simplex virtus », reducit ulterius praedictos duos modos amorum in unum primum, et dicit quod rursus congregat praedictas duas virtutes amoris in unum primum amorem, scilicet divinum, quo Deus quidem « una quaedam simplex virtus » (1), amat; quae « per se » movet « ad quamdam unitivam concretionem » omnia quae amat. procedens a primo bono quod est Deus. et venit per modum cujusdam derivationis usque ad infimum de numero existentium; et per quamdam conversionem in finem « rursus ab illo » rediens, scilicet ab ultimo existentium, « consequenter per omnia » ascendens » (2), redit ad primum bonum per modum circulationis cujusdam « reflectens seipsam. et semper eodem revoluta », ex ea prima virtute procedendo. et per eandem, quia omnes secundae virtutes a prima per quamdam similitudinem derivantur, et in eandem redeunt causa eadem, quia non solum per causas, sed etiam per effectus similitudo primae virtutis invenitur; et sic amor semper manet in illa virtute. et ulterius semper revolvitur ad eandem sicut ad finem.

LECTIO XIII

*Quod malum neque existens, neque ex existente,
neque in existentibus.*

Et quidem dicat aliquis: Si omnibus est bonum et pulchrum, et amabile et desiderabile, et diligibile: desiderat enim ipsum et quod non est, ut dictum est, et certat aliquo modo in ipso esse: et ipsum est quod format informia: et in ipso et non

(1) Al. : « scilicet Deus amor divinus, quo Deus amat. »

(2) Al. : « attendens »; Parm. : « tendens. »

existens supersubstantialiter dicitur et est ; quomodo daemonum multitudo non desirat pulchrum et bonum ; inclinata autem ad materiam, et ab angelica identitate circa desiderium boni prolapsa, malorum universorum causa, et sibiipsi et aliis efficitur, quaecumque mala fieri dicuntur ? Quomodo autem totaliter ex bono deducta daemonum tribus non est boniformis ? Aut quomodo bonum, ex bono factum, variatum est ? Et quid est quod malum fecit illud ? Et totaliter quid est malum, et ex quo principio consistit, et in quo existentium est ? Et quomodo bonus ipsum producere voluit ; quomodo autem volens potuit ? Et si ex alia causa est malum, quae alia est existentibus praeter bonum causa ? Quomodo autem et providentia existente est malum aut factum totaliter, aut non destructum ? Et quomodo aliquid existentium desiderat ipsum praeter bonum ?

« Et quidem dicat aliquis : Si omnibus est bonum, et pulchrum, amabile, et desiderabile, et diligibile..., quomodo daemonum multitudo non desiderat pulchrum et bonum ? » Postquam Dionysius determinavit de bono et de his quae ad bonum pertinent, hic determinat de malo ; et primo, movet dubitationes ; secundo, determinat veritatem, ibi : « igitur haec quidem forsitan dicet talis dubitans sermo ». Circa primum duo facit. Primo, repetit de bono quae dicta sunt dubitationis, occasione ; secundo, dubitationem movet, ibi : « Quomodo daemonum multitudo non desiderat pulchrum et bonum ? »

De his autem quae supra dicta sunt, resumit quod pulchrum et bonum est amabile, et desiderabile, et diligibile omnibus, et quod non solum ea quae sunt, desiderant bonum, sed etiam id « quod non est », scilicet materia prima, sicut supra dictum est, desiderat bonum, et suo modo certat ad hoc quod sit in bono, inquantum scilicet habet inclinationem ad ipsum, secundum quod est in potentia ad illud ; et bonum quod format ea quae non sunt formata, et quod dicitur non existens, dicitur de summo bono, et est etiam in eo, non quidem per defectum, sicut dicitur de materia prima et de pura negatione vel privatione, sed supersubstantialiter. Deus enim (1) dici-

(1) Parm. : erronee : « etiam. »

tur non existens, non quia deficiat ab existendo. sed quia est super omnia existentia.

Deinde cum dicit : « Quomodo daemonum multitudo non desiderat pulchrum et bonum? » movet dubitationes de malo; et primo, quantum ad daemones; secundo, communiter ad omnia. ibi : Et totaliter quid est malum. et ex quo principio consistit, et in quo existentium est? Movet autem circa malum daemonum quatuor quaestiones. quarum prima est : Cum omnia bonum desiderent, ut dictum est, « quomodo multitudo daemonum non desiderat pulchrum et bonum? » sed inclinatur ad desiderandum res materiales, sicut honores ab hominibus exhibitos, et nido-res sacrificiorum, et alia huiusmodi materialia; et per hoc quod ipsi lapsi sunt ab uniformitate desiderii quod angeli habent circa summum bonum, efficiuntur « causa omnium malorum », non solum sibiipsis, sed « aliis, quaecumque mala fieri dicuntur » quantum ab homines, quia *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, ut dicit Sapient., II, 24. Secunda quaestio est : Quomodo multitudo daemonum, cum sit producta a bono Deo, non est conformis ei in bonitate, cum unumquodque natum sit similia facere? Et quia posset aliquis dicere quod daemones facti sunt boni, sed versi sunt in malitiam, facit tertiam quaestionem : Quomodo illud quod fuit naturaliter bonum, utpote ex bono causatum, potuit variari? Ea enim quae sunt naturalia, semper manent. Et quia omne quod fit, fit ab aliquo, movet quartam quaestionem : Quid fuit illud quod fecit daemonem malum?

Deinde cum dicit : « Et totaliter quid est malum, et ex quo principio consistit, et in quo existentium est? » movet dubitationes in communi de malo, et movet quatuor quaestiones, quarum prima est : Quid est malum universaliter? Secunda quaestio est : Ex quo principio processit malum? Et apparet ordo quaestionum. Prius enim quaerendum est quid est malum, et postea unde malum ortum sit, ut Augustinus dicit. Tertia quaestio est : In quo existentium invenitur malum? His autem tribus quaestionibus propositis, secundam multiplicat dupliciter. Primo, quid sit, quia aut causa mali est ipse Deus, vel aliquid aliud. Si detur quod ipse Deus, duae dubitationes consurgunt, qua-

rum prima est : Quomodo Deus, cum sit bonus, voluit producere malum? Non enim boni est quod velit malum facere. Secunda quaestio est : Si voluit malum facere, quomodo potuit? Non enim calidum potest infrigidare, et similiter nec bonum potest malum facere. Si vero malum sit ex alia causa quam ex Deo, hoc videtur impossibile, quia nulla est alia causa essendi nisi summum bonum, quod est Deus. Secunda deductio est quod cum providentiae sit malum impedire vel excludere, dubium videtur, cum Deus habeat de omnibus providentiam, quomodo malum potuit fieri in mundo, aut factum non statim destruitur. Quarta quaestio est : Quomodo aliquid potuit desiderare malum, praetermisso desiderio boni?

LECTIO XIV

Solutiones quaestionum dictarum.

Igitur haec quidem forsitan dicet talis dubitans sermo. Nos autem rogabinus ipsum ad rerum veritatem conspicer. Et primum quidem hoc dicere confidemus. Malum non est ex bono, et si ex bono est, non est malum. Neque enim ignis est infrigidare, neque boni non bona producere. Et si existentia omnia ex bono (natura enim est bono, producere et salvare, malo autem corrumpere et destruere) nihil est existentium ex malo. Et neque ipsum erit quod malum est, si et per seipsum malum sit. Et si non hoc, non omnino malum est, quod est malum : sed habet quamdam boni partem, secundum quam totaliter est. Et si existentia pulchrum et bonum desiderant, et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur bonum, faciunt ; et omnium existentium intentio principium habet, et finem bonum (nihil enim ad mali naturam respiciens facit quae facit) quomodo erit malum in existentibus, aut totaliter existens a tali bono appetitu segregatum? Et si existentia omnia ex bono, et bonum supra existentia, est quidem in bono et non existens, malum autem non existens est : alioquin non omnino malum, neque non existens. Nihil enim est universaliter non existens, nisi in bono secundum supersubstantiale dicatur. Igitur bonum erit quidem, et supersimpliciter existens et non exis-

tens multo prius collocatum; malum autem neque in existentibus, neque in non existentibus, sed et ab ipso non existente magis absistens quam a bono et alienum, et magis non substantia.

« Igitur haec quidem forsitam dicet talis dubitans sermo ». Praemissis quaestionibus de malo, hic incipit solvere; et primo, quaestiones quae pertinent ad malum simpliciter; secundo, quaestiones quae pertinent ad malum secundum quod in daemonibus invenitur. ibi : « Non igitur existens est malum ». Prima autem pars dividitur in duas. In prima solvit tres principales quaestiones, quas fecerat de malo in communi; in secunda procedit ad solvendum alias secundarias quaestiones, quae positae sunt ad magis explicandum quaestionem de causa mali. ibi : « Est autem colligentem dicere : Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus. Prima pars adhuc dividitur in tres. In prima solvit primam quaestionem, qua quaerebatur quid est malum; in secunda solvit secundam, qua quaerebatur ex quo principio malum consistit, ibi : « Unde igitur est malum? dicat aliquis »; in tertia solvit tertiam quaestionem, qua quaerebatur in quo existentium esset malum. ibi : « Sed neque in existentibus est malum ». Circa primum duo facit : primo, continuat se ad praecedentia; secundo, ostendit propositum, ibi : « Et primum quidem hoc dicere confidemus ».

Dicit ergo primo quod ea quae praedicta sunt, forte poterit aliquis dicere dubitando. Sed nos rogamus eum ut respiciat ad rerum veritatem, et sic quaestionum solutionem invenire poterit, in quo et attentum et benevolum auditorem reddit.

Deinde cum dicit : « Et primum quidem hoc dicere confidemus », ostendit propositum, scilicet quod malum non est aliquod subsistens, quod per suam naturam sit malum, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quod malum non est aliquid existens secundum suam naturam; secundo, quod malum per se ipsum non est aliquid existens, ibi : « Et si existentia omnia ex bono, et bonum supra existentia, est quidem in bono et non existens ».

Primum ostendit duabus rationibus, quarum prima talis est. Omne existens aut habet causam, aut ipsum est causa alterius; sed malum non habet causam aut ipsum est causa alterius (1); ergo malum non est aliquid existens. Veritas autem primae propositionis per se manifesta est, quia omne existens secundum existentiam suam est in actu. Unumquodque autem secundum hoc agit secundum quod actu est. Si ergo essentia alicujus sit actus purus, erit causa tantum; si autem habeat permixtum aliquid potentiae, poterit esse et causa et causatum. Quod autem malum non habeat causam, sic probat. Malum non potest esse ex bono, et si esset ex bono, non esset malum; unum enim contrariorum non est causa alterius. Non enim ad ignem pertinet infrigidare, neque ad bonum pertinet producere ea quae non sunt bona, sed unumquodque producit sibi simile. Similiter etiam non potest dici quod malum sit causa productiva alicujus. Quod enim est de ratione boni, non potest convenire malo; sed producere et salvare naturale est bono, et de ejus ratione, quia generatio et salus bona sunt; similiter corrumpere et destruere pertinet ad rationem mali. Ex quo sequitur quod solum bonum sit causa existentium, et quod malum nullius existentis sit causa. Unde sequitur, si malum non est ex bono, sicut ex causa, quod non habeat causam et quod non sit causatum. Sed est attendendum quod ratio qua probavit quod bonum non est causa mali, probat quod bonum non sit causa mali per se, non autem quod non sit causa mali per accidens, quia sic et calidum per accidens potest esse causa frigidi, sicut major flamma consumendo materiam minoris per accidens inducit frigus. Sed hoc non est contra intentionem Dionysii. Oportet enim quod omne quod habet essentiam, natum sit habere causa per se, et non per accidens. Unde, si malum non habet causam per se, sed solum per accidens, solum sequitur quod malum non habet essentiam; et hoc est quod quasi concludens subdit quod neque ipsum malum est aliquid, si accipiat malum secundum se, sicut aliquid subsistens

(1) Parm. omittit : « sed malum non habet causam, nec est causa alterius. »

in natura mali. Omne autem quod est totaliter aliquale, est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum, est essentia bonitatis. Si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum, sed habet aliquam partem boni, et secundum illam est totum esse illius quod dicitur malum. Sic igitur per hoc manifestavit quid est malum. Non enim malum potest esse aliqua essentia subsistens, sicut bonum est ipsa essentia bonitatis; sed quaelibet res mala per suam essentiam est bona, mala autem est, secundum quod deficit ab aliquo bono, quod debet habere et non habet.

Secundam ponit rationem, ibi : « Et si existentia pulchrum et bonum desiderant, et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur bonum faciunt, quomodo erit malum in existentibus? » quae talis est. Omnia existentia desiderant pulchrum et bonum, ut ex supra dictis patet; similiter et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod est bonum, vel saltem propter hoc quod videtur bonum, faciunt. Et sic omnis intentio quorumcumque existentium, habet bonum pro principio et fine, quia (1) desiderium boni movet sicut principium quoddam ad volendum ea quae sunt propter finem; et iterum ipsam voluntatem eorum, quae sunt ad finem. Et hoc manifestat per hoc quod nullus facit illa quae facit, respiciens ad rationem mali, etsi aliquando id ad quod respicit sit malum; sicut aliquis facit aliquid ut fornicetur, non respiciendo ad fornicationem inquantum est mala, sed inquantum est delectabilis. Ex quo patet quod nullum existens desiderat malum nisi per accidens, et quod omne existens desiderat bonum. Sed si aliquid esset per suam essentiam malum, non posset desiderare bonum, cum contrarium non desideret suum contrarium, quia est ejus destructivum, sed desideraret per se malum sicut sibi simile et conforme. Unde relinquitur quod malum essentialiter acceptum, neque est aliqua pars alicujus existentis, neque est universaliter existens.

Deinde cum dicit : « Et si existentia omnia ex bono,

(1) Parm. : « quod. »

et bonum supra existentia, est quidem in bono et non existens », ostendit quod non potest aliquid esse per seipsum malum, ita quod sit non existens; et ad hoc probandum inducit quod « si omnia existentia sunt ex summo bono, et illud summum bonum est supra omnia existentia (1), relinquitur quod in ipso summo bono invenitur hoc quod est non existens. Quod enim est super omnia existentia, oportet esse non existens, sicut quod est supra omnia corpora, est non corporeum. Sed hoc non potest dici de malo, quod hoc ipsum quod dicitur malum sit (2) non existens. Non enim est existens, quia non esset (3) totaliter malum, cum hoc quod est existens sit quoddam bonum; neque iterum est non existens totaliter, quia nihil est totaliter non existens, nisi secundum quod non existens dicitur de summo bono secundum suam supersubstantialitatem. Sed sic non potest dici de malo, quia excedens omnem substantiam est optimum. Unde relinquitur quod bonum est multo altius collocatum, et supersubstantialiter existens, et supra non existens, secundum quod invenitur in rebus. Sed malum neque est in existentibus, quasi sit de numero existentium, aut aliqua pars, aut proprietas existentis alicujus, neque iterum est de numero non existentium; sed magis est « absistens », id est recedens vel distans, « a non existente quam a bono », et magis « alienum » ab eo, quia malum in bono saltem est, sicut in subjecto, sed non ens (4) simpliciter, neque est malum. Et iterum malum magis est sine subjecto quam non ens, quia non ens potest intelligi esse in aliquo; sed malum oportet quod non intelligatur in aliquo (5) bono.

Sed contra hoc quod hic dicitur, objicitur dupliciter. Primo quidem, quia malum est privatio boni; privatio autem est non ens. Secundo, quia cum existens et non existens non opponantur contradictorie, non potest inter ea esse aliquod medium; unde si malum non est existens, sequitur quod sit non existens.

(1) Parm. : « si omnia existentia ex bono, relinquitur. »

(2) Parm. : « dicitur. »

(3) Parm. : « est. »

(4) Parm. : « non est ens. »

(5) Parm. omittit : « aliquo. »

Sed dicendum quod loquitur hic de malo secundum quod malum dicitur res mala. Malum autem non est res quaedam existens, quae scilicet per suam essentiam sit mala, neque iterum malum est res totaliter non existens; sed malum est res quae partim est bona, et ex illa parte existit, et dicitur mala, quia deficit ab aliquo esse.

LECTIO XV

Unde proveniat malum in rebus.

Unde igitur est malum? dicat aliquis. Si enim non est malum, virtus et malitia idem, et omnis toti et particularis proportionali, aut neque repugnans virtuti erit malum. Et quidem contrariae sunt castitas et impudicitia, et justitia et injustitia, et non dico secundum justum et injustum, et eum qui est pudicus, et qui est impudicus. Sed et ante apparentem extra distantiam habentis virtutem ad oppositum, in ipsa anima (1) prius universaliter destiterunt a virtutibus malitiae, et ad rationem passiones pugnant, et ex istis necesse est dare quoddam malum bono contrarium, sed sicut ab uno principio, et genitum ab una causa, communione et unitate et amicitia gaudet, et neque minus bonum majori est contrarium: neque enim aut minus calidum, aut frigidum, amplius existenti est contrarium. Est igitur in existentibus, et existens est, et adversatur bono malum. Et si corruptio est existentium, non excludit istud ab essentia malum, sed erit et ipsum existens, et existentium generativum. Aut numquid multoties cujusdam corruptio alterius sit generatio? Et erit malum ad omnis complectionem conferens, et toti non imperfectum esse per seipsum largiens.

« Unde igitur est malum? dicat aliquis? »

Postquam Dionysius ostendit quod malum non habet essentiam, et quod neque est causa neque causatum, nunc inquit unde malum proveniat in rebus; et primo, movet dubitationem; secundo, solvit, ibi: « Dicit autem ad haec

(1) In cit. translatione: « multo prius. »

verus sermo ». Movet autem duplicem dubitationem; et primo quidem, ex repugnantia, sive contrarietate, quae invenitur in rebus; secundo, ex concomitantia generationis et corruptionis, ibi : « Et si corruptio est existentium, non excludit istud ab essentia malum ». Circa primum duo facit. Primo, movet dubitationem ex illis in quibus apparet manifeste contrarietas boni et mali; secundo, ex illis in quibus non sic manifeste apparet, ibi : « Et ad rationem passiones pugnant ».

Dicit ergo primo quod si malum non habet existentiam, nec est causa neque causatum, ut supra ostensum est, aliquis obijciendo dicet : Unde igitur malum invenitur in rebus? Si enim respondeas quod in rebus non est malum, sequuntur duo inconvenientia, quorum primum est quod « virtus et malitia sunt idem, et omnis toti », id est virtus in generali, malitiae in generali, » et particularis proportionali », id est specialis virtus speciali malitiae sibi proportionalitate contrariorum respondentem, ut justitia injustitiae, quia et malitia in generali virtuti contrariatur, et specialis malitia speciali virtuti. Virtus hujus deductionis in hoc consistit quod, remotis differentiis, quibus aliqua ad invicem differunt, sequitur ea esse (1) idem. Differentiae autem quibus virtus et malitia differunt, sunt bonum et malum. Nam virtus est bona qualitas mentis. Remota igitur differentia boni et mali, si malum non sit in rebus, sequitur quod virtus et malitia sunt idem in universali et in speciali. Secundum inconveniens est quod etiamsi virtus et malitia differant, sequitur quod malum non contrariatur nec repugnat virtuti, quia quod non est, non potest contrariari aut impugnare. Utrumque enim contrariorum oportet esse aliquid, et natura manifesta. Est autem contrarietas virtutis ad malum per hoc quod « castitas et impudicitia » contrariantur, et « justitia et injustitia ». Et quia posset aliquis dicere quod ista contrarietas non est nisi secundum quod homines sibi invicem contrariantur, quorum unus habet virtutem, et alter non habet; hoc excludit. « Et non dico », inquit, quod « castitas et impudicitia, et justitia et injustitia » sunt contraria solum, secundum

(1) Parm. : « ea idem dicere. »

quod homo justus et homo injustus, et pudicus et impudicus sibi contrariantur invicem, sed per prius naturae ordine ante distantiam et contrarietatem quae exterius apparet inter eum qui habet virtutem et eum qui habet vitium oppositum, ipsa vitia sive malitiae universaliter differunt a virtutibus in ipsa anima. Non enim castitas et impudicitia sunt contraria propter contrarietatem casti et impudici, sed potius e converso. Primo ergo dubitationem movit de contrarietate virtutis et malitiae, quia de ratione ejus quod est contrarium virtuti. est malum, nec invenitur in aliquo genere quod aliquae species distinguantur per differentiam boni et mali, nisi in habitibus animae vitiosis et virtuosis. Hujus ratio est quia virtutes et vitia pertinent ad voluntatem, cujus objectum est bonum et malum.

Deinde cum dicit: « Et ad rationem passiones pugnant », movet dubitationem de illis quae non habent de sua ratione quod contrariantur bono, sicut passiones, quae pugnant contra rationem. Dicuntur autem passiones motus appetitus sensitivi qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem potentiam. De ratione autem harum passionum non est quod contrariantur virtuti, quia contingit etiam secundum virtutem concupiscere, et gaudere, et irasci, et alias hujusmodi passiones habere, sed contrariantur virtuti secundum quod inordinatae sunt. Omne autem inordinatum non est de ratione earum. Hujusmodi igitur passiones contra rationem pugnant, quia sicut apprehensio sensitiva est ejus quod est hic et nunc, ita appetitus sensitivus, hujusmodi apprehensionem consequens, est ejus quod est bonum hic et nunc; et secundum hoc bonum non simpliciter est quod ratio attendit. Cum igitur contingit id quod est bonum hic et nunc, non esse bonum simpliciter, sequitur quod passio pugnet contra rationem? et ex istis passionibus contra rationem pugnantibus necesse est dare, aliquod malum esse contrarium bono, quamvis de ratione passionum non sit malum, sicut erat de ratione malitiarum. Et ideo necesse fuit ut probaret quod ex hujusmodi pugna sequatur contrarietas mali ad bonum. Manifestum est enim quod bonum non est contrarium sibiipso, sed omne bonum sicut « ab uno principio » pro-

cedens, et sicut « genitum ab una causa, gaudet » mutua « communione et amicitia et unitate ». Nec etiam potest dici quod minus bonum sit contrarium majori bono, sicut nec minus calidum aut frigidum est contrarium magis calido et frigido. Quod quidem intelligendum et ex ea parte qua utrumque est calidum aut frigidum. Sed inquantum minus calidum habet aliquod permixtum de frigido, vel magis appropinquat ei, sic quod minus est calidum est contrarium magis calido, ut dicit Philosophus V *Phys.*, sed hoc est secundum quid, non simpliciter. Dionysius autem hic loquitur de contrariis et simpliciter. Habito ergo quod bonum nullo modo contrarietur bono, relinquitur quod id quod contrariatur bono et pugnat contra ipsum, sit malum. Sic igitur non solum ex passionibus, quae pugnant contra rationem, sed ex quibuscumque aliis contrariis et contra pugnantibus, videtur sequi quod malum sit in numero existentium et sit aliquid existens, et quod contrarietur bono.

Deinde cum dicit : « Et si corruptio est existentium, non excludit istud ab essentia malum », procedit alia via ad idem ostendendum, scilicet ex concomitantia generationis et corruptionis, et dicit quod si malum est corruptio existentium, istud non excludit ipsum ab hoc quod habeat essentiam, sed magis per hoc probatur quod sit « existens », et quod sit « generativum existentium ». Corruptio enim unius est generatio alterius; unde quod corruptivum existentium est, est etiam existentium generativum. Omne autem quod est generativum existentium, confert ad perfectionem universi; sequitur ergo quod malum sit « conferens ad completionem omnis », id est universi, et quod largiatur, « toti », id est universo, quod non sit imperfectum : et hoc « per ipsum »; quod est inconveniens, quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi, non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in *Enchir.*

LECTIO XVI

Solutiones dubitationum.

Dicit autem ad haec verus sermo, quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam aut generationem facit, solum autem malum facit, et corrumpit existentium substantiam, quantum in ipso est. Si autem generationis operativum ipsum aliquis esse dicat, et ejus corruptione alii dare generationem, respondendum est vere : Non corruptio dat generationem ; sed et corruptio quidem et malum corrumpit, et malum acit solum, generatio autem et substantia propter bonum fit ; et erit malum corruptio quidem propter seipsum, generativum autem propter bonum ; et secundum quod quidem est malum, neque existens est, neque existentium effectivum : propter bonum autem existens et bonorum effectivum (1). Magis autem. Neque enim erit idem secundum idem et bonum et malum, neque ejusdem corruptio et generatio eadem secundum idem virtus, neque per se virtus neque per se corruptio. Igitur ipsum malum quidem neque existens est, neque bonum, neque generationis operativum, neque existentium, neque bonorum effectivum ; bonum autem, in quibus perfecte quidem ingignitur, perfecta facit et immixta et integra bona, quae autem minus ipso participant, et imperfecta sunt bona et mixta propter defectum boni. Et non est universaliter malum, neque bonum, neque faciens bonum : sed quod magis et minus bono appropinquat, proportionaliter erit bonum. Quoniam per universa vadens perfecta bonitas, non usque ad solas quae circa ipsam sunt proficiscitur sanctissimas substantias, sed extenditur usque ad ultimas : his quidem totaliter praesens, illis autem subjecte, aliis autem extreme, sicut unumquodque existentium ipsa participare potest. Et haec omnino bono participant ; illa autem magis et minus privantur ; alia autem habent boni obscuriorem participationem et aliis secundum ultimam resonantiam adest bonum. Si enim non proportionaliter unicuique bonum adesset, essent quidam divinissima et propectissima ex-

(1) In cit. translatione : « bonum autem et existens, et bonum existens, et bonorum effectivum. »

tremorum habentia ordinem; quomodo autem esset possibile uniformiter omnia participare bono? cum non omnia existentia eodem modo ad totalem ipsius participationem sint opportuna. Nunc autem haec est boni virtutis excellens magnitudo, quod et privata, et sui ipsius privationem firmat secundum totalem ipsius participationem. Et, si oportet confidenter dicere vera, et adversantia ipsi, ipsius virtute et sunt et adversari possunt. Magis autem ut comprehendens dicam, omnia existentia, inquantum sunt, *ēi* bona sunt, et ex bono; inquantum autem privata sunt bono, neque bona neque existentia sunt. Nam in aliis habitibus quidem sicut caliditate aut frigiditate, sunt calefactiva (1), et derelinquente ipsa caliditate et vitae et mentis, multa existentium sunt expertia; et a substantia Deus segregatur, et est substantialis et simpliciter quidem in universis aliis, et abeunte, et non ingenito omnino habitu sunt existentia, et subsistere possunt. Quod autem secundum omnem modum bono privatum est, nusquam ullo modo neque erat, neque est, neque erit, neque esse potest. Sicut impudicus, quamvis privatus est bono secundum irrationabilem concupiscentiam, in hoc quidem neque est, neque existentia concupiscit; participat autem bono secundum ipsam unionis et amicitiae obscuram resonantiam. Et furor quidem participat bono secundum ipsum moveri, et desiderare apparentia mala ad apparens pulchrum redigere et convertere, et ipsam pessimam vitam desiderans, et optimam ipsi apparentem secundum ipsum desiderare, et ad optimam vitam respicere, participat bono. Et si omnino bonum auferas, neque substantia erit, neque vita, neque desiderium, neque motus, neque aliud nihil. Quare et fieri ex corruptione generationem, non est mali virtus, sed minoris boni praesentia, inquantum et morbus est defectus ordinis, non omnis, si enim hoc fiat, neque morbus ipse subsistet. Manet autem, et est morbus substantiam habens minimum ordinem, et in ipso subsistens. Quod est enim omnino expers boni, neque existens est, neque in existentibus; quod autem est mixtum, propter bonum est in existentibus, et secundum hoc in existentibus existens, secundum quod ipso participat. Magis autem existentia omnia intantum erant magis et minus, inquantum bono participant. Etenim in ipso esse quod nusquam nullo modo existit, hoc non potest esse, neque erit. Quod autem

(1) In cit. translatione : « calefacta. »

secundum aliquam partem quidem est, secundum aliquam autem non est; inquantum quidem cecidit a semper existente, non est; inquantum autem esse participat intantum est, et totaliter esse, et non existens ipsius tenetur et salvatur. Et malum, quod quidem omnino a bono cecidit, neque in magis, neque in minus bonis erit: quod autem secundum aliquam partem quidem, est bonum, secundum aliam autem non bonum, adversatur quidem bono cuidam, non toti autem bono; tenetur autem et ipsum boni participatione, et substantificat ipsius privationem bonum totaliter ipsius participatione. Omnino enim abeunte bono, neque universaliter aliquid erit bonum, neque mixtum, neque ipsum malum. Si enim malum imperfectum est bonum, absentia perfecta boni, et imperfectum et perfectum bonum aberit: et tunc solum erit et videbitur malum, quando istis quidem est malum quibus adversatur, ab istis autem sicut bonum segregatur. Adversari enim sibi invicem eadem secundum, eadem in omnibus, est impossibile. Non igitur existens est malum.

« Dicit autem ad haec verus sermo quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam aut generationem facit. » Propositis dubitationibus de existentia et causa mali, hic incipit solvere; et primo, solvit particulariter id quod objectum est de concomitantia generationis et corruptionis; secundo, universaliter omnia quae supra opposita sunt, investigans veritatis radicem. Dicit ergo primo quod ad praemissa verus sermo respondet « quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam facit, neque generationem », sed per se loquendo causat solummodo malum et corruptionem existentium. Et si aliquis objiciat quod malum est operativum generationis, per hoc quod ex (1) corruptione unius datur generatio alterius, « respondendum est », secundum veritatem, quod « corruptio non dat generationem », sed corruptio solum corrumpit, malum solum male facit per se loquendo; « sed generatio et substantia fit propter bonum ». Quod quidem patet tam in naturalibus quam in moralibus. Manifestum est enim quod ignis general ignem et corrumpit aerem; conjungitur enim in igne forma ignis, quae pertinet ad bonum, et pri-

(1) Parm. omittit: « ex. »

vatio formae aeris, quae pertinet ad malum. Quod autem ignis generat ignem, non est ex hoc quod caret forma aeris, sed ex hoc quod habet formam ignis. Alioquin quod careret (1) forma aeris, faceret (2) ignem, quod falsum est (3); sed corrumpit aerem, inquantum ex necessitate formae ignis adjungitur privatio formae aeris. Similiter in moralibus, adulterium corrumpit virtutem, inquantum caret ordine debito, quod pertinet ad rationem mali; sed secundum quod est delectabile, quod pertinet ad rationem boni, delectat, et multa alia bona facit. Sic igitur apparet quod malum secundum seipsum est corruptivum, sed « generativum », non nisi per accidens, scilicet « propter bonum ». Et ulterius quod « secundum est malum, neque existens, neque effectivum existentium », sed per accidens, scilicet « propter bonum » adjunctum, est « existens, et bonorum effectivum ».

Deinde cum dicit : « Magis autem », hic Dionysius manifestat praedictam solutionem, et virtutem totius dubitationis profundius investigat. Et circa hoc tria facit : primo enim ostendit differentiam mali et boni; secundo, universalem virtutem boni in essendo, ibi : « Magis autem, ut comprehendens dicam, omnia existentia, inquantum sunt, et bona sunt, et ex bono »; tertio, universalem virtutem boni in hoc quod est facere magis vel minus bona, et magis et minus existentia, ibi : « Magis autem existentia omnia in tantum erunt magis et minus, inquantum bono participant ». Circa primum tria facit. Primo, distinguit malum a bono; secundo, ostendit quid conveniat malo, ibi : « Igitur ipsum malum quidem neque existens est, neque bonum »; tertio, quid conveniat bono, ibi : « Bonum autem in quibus perfecte quidem ingignitur, perfecta facit, et immixta et integra bona ».

Dixerat autem supra quod malum non generat inquantum est bonum. Ne autem aliquis crederet quod idem secundum idem esset malum et bonum, subjungit quod non est idem secundum idem et bonum et malum. Unde cum

(1) Parm. : « caret. »

(2) Parm. : « facit. »

(3) Parm. : « quod est forma. »

dicitur quod malum non generat inquantum malum, sed inquantum bonum, non est distinctio secundum rationem tantum, scilicet quasi eadem res secundum unam rationem sit bona, et secundum aliam mala; sed aliquammodo (1) secundum rem, secundum (2) scilicet quod una et eadem res, inquantum habet de esse, est bona; quantum vero ad hoc quod privatur perfectione debita, est mala. Et similiter « generatio et corruptio non est eadem virtus ejusdem et secundum idem ». Non enim idem secundum idem malum generatur et corrumpitur. Et quia dixerat quod non est idem bonum et malum, nec generatio et corruptio, et posset aliquis credere quod malum seorsum inveniretur a bono per se existens, et corruptio seorsum a generatione; hoc consequenter removet, dicens quod non est aliqua virtus per se existens, sed est in bono, sicut in subjecto; ita quod idem subjectum est bonum et malum, secundum aliud et aliud. Et similiter neque corruptio est per se existens absque generatione, sed simul est et generatio et corruptio in subjecto, sed non secundum idem, quia generatio unius est cum corruptione alterius. Quod autem dicit : « magis autem » idem est quod in libris Aristotelis transfertur : Amplius autem, et signat additionem rationis supra rationem.

Deinde cum dicit : « Ipsum igitur malum quidem neque existens est, neque bonum », concludit ex praemissis quid pertineat ad malum. Si malum non est per se virtus, sequitur quod « ipsum malum », ita quod ly « ipsum » ponatur loco articuli, et « malum » accipiatur pro essentia mali; sic, inquam, malum acceptum « neque existens est, neque bonum », neque operatur generationem, « neque est effectivum existentium et bonorum »; sed res quae est mala, inquantum habet aliquid et bono, est existens et operativa generationis, et effectiva existentium et bonorum.

Deinde cum dicit : Bonum autem, in quibus perfecte ingignitur, perfecta facit et immixta et integra bona, ostendit quid pertineat ad bonum, et circa hoc duo facit :

(1) Parm. : « aequaliter. »

(2) Parm. omittit : « secundum. »

primo enim ostendit quod bonum est universalis causa rerum omnium bonarum; secundo, ostendit quomodo causalitas boni extendit se etiam ad mala, ibi : « Nunc autem haec est boni virtutis excellens magnitudo quod et privata, et suipsius privationem firmat ». Circa primum tria facit. Primo, proponit quod per bonum fiunt quaedam bona perfecta et quaedam imperfecta; secundo, assignat modum per quem hoc fiat, ibi : « Quoniam per universa vadens perfecta bonitas, non usque ad solas proficiscitur... sanctissimas substantias »; tertio, probat, rationem assignando praemissorum, ibi : « Si enim non proportionaliter unicuique bonum adesset, essent quidem divinissima et proVectissima extremorum habentia ordinem.

Dicit ergo primo quod cum malum non sit operativum bonorum, « bonum » est quod quidem ea in quibus interiorius generatur « perfecte » ab eo quod est per suam essentiam bonum, « facit », formaliter loquendo; « bono perfecta quidem », secundum participationem bonitatis, « immixta » secundum remotionem mali, « et integra » secundum remotionem corruptionis. Sed illa « quae minus participant » bono, « sunt imperfecta bona », et habent aliquam permixtionem mali propter defectum boni, quod non perfecte in eis participatur. Et sic universaliter malum non est existens, neque est bonum, enequae facit bonum, sed et quod magis et minus appropinquant ei quod est per essentiam bonum, scilicet Deo, est bonum secundum eam proportionem boni; propter distantiam autem a primo bono, hoc dicitur malum, non quasi sit universaliter privatum a bono, sed inquantum est in eo aliquis defectus boni.

Deinde cum dicit : « Quoniam per universa vadens perfecta bonitas, non usque ad solas, quae circa ipsam sunt, proficiscitur sanctissimas substantias », assignat modum praedictorum, scilicet quomodo magis et minus bonum inveniantur in rebus; et dicit quod hoc ideo est, « quia perfecta bonitas », scilicet divina, « vadens per universa », inquantum scilicet communicat se omnibus per similitudinem suae bonitatis, « non proficiscitur usque ad solas sanctissimas substantias » angelorum, quae propinquae Deo sunt, « sed se extendit », diffundendo per bonitatem « us-

que ad infimas » substantias. Illis enim sanctissimis substantiis angelorum divina bonitas est « totaliter praesens », sicut perfecte participata ab eis secundum modum possibilem creaturae; « aliis autem subjecte », id est inferiori modo praesens est, a quibus scilicet participatur sed non ita perfecte sicut ab angelis, quod potest referri ad animas humanas; « aliis vero extreme », id est infimo modo praesens, sicut irrationabilibus creaturis, et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscujusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim « omnino » perfecte secundum modum possibilem creaturae « participant » divinam bonitatem, propter quod dicit quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero « privantur ista perfecta participatione, recedendo ab eo secundum « magis et minus », ut patet in diversis gradibus entium, et maxime in creaturis viventibus. « Alia vero habent obscuriorem participationem boni », sicut creaturae corporales, et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum. Quibusdam vero « adest bonum secundum ultimam resonantiam », quae scilicet tenent ultimum gradum in bonitate, ut sunt corrupta, et ea quae dicuntur mala. Et loquitur ad similitudinem ejus quod in sonis accidit. Qui enim propinqui sunt, audiunt totum sonum; et secundum quod magis distant, minus audiunt de sono, ita quod in fine non audiunt ipsum sonum, sed solum quamdam resonantiam aut reboationem.

Deinde cum dicit: « Si enim non proportionaliter unicuique bonum adesset, essent quidem divinissima et provectissima extremorum habentia ordinem », assignat duas rationes praedictae diversitatis. Ad quarum evidentiam considerandum est quod aliter assignatur ratio diversitatis in effectibus causae agentis per voluntatem. In his enim quae per necessitatem naturae agentis, et aliter in effectibus causae agentis per voluntatem. In his enim quae per necessitatem naturae agunt, tota diversitatis ratio est ex diversa proportionemateriae. Non enim potest assignari ratio quare ignis ceram liquefaciat et lutum induret, nisi

propter diversam materiae recipientis dispositionem, quia agens naturale, quantum est de se, semper natum est unum facere. Sed in his quae agunt per voluntatem, duplex ratio assignatur diversitatis effectuum. Primo quidem, ex parte finis; secundo, ex diversa dispositione materiae. Sicut aedificator alio modo facit fundamenta, et alio modo parietes, et alio modo tectum propter quemdam finem, scilicet propter complementum domus, quod recipit hanc diversitatem. Secundo, ad hoc quod ista diversitas possit esse in partibus, quaerit materiam diversimode dispositam, vel ipse etiam eam diversimode disponit ad diversitatem partium constituendam. Et similiter duplicem rationem assignat diversitatis effectuum divinorum. Primum quidem quantum est ex parte finis, qui est complementum universi, quod non esset, si esset unus tantum gradus bonitatis in entibus omnibus aequalibus et hoc est quod dicit quod (1) « si bonum non adesset unicuique », secundum proportionem suam diversimode, sed omnia essent aequalia, sequeretur quod illa quae sunt Deo propinquissima in rebus et perfectissima, essent in gradu et ordine « extremorum », id est inferiorum, et sic non esset universum completum. Secundam rationem assignat ex diversa capacitate rerum, quae tamen diversitas est a Deo provisa propter finem; unde dicit : « Quomodo autem esset possibile quod omnia uniformiter participarent bono? cum non omnia existentia sint eodem modo disposita ad perfectam ipsius participationem ». His autem rationibus assignatis, ulterius protendit virtutem boni usque ad malum, et dicit quod in hoc apparet excellens virtus boni, quod non solum bona producit, sed etiam firmat et statuit ea quae privantur bono, et etiam suiipsius privationem, et hoc fit « secundum totalem ipsius participationem », id est secundum rationem suae universalis participationis, quia necesse est quocumque modo est aliquid quod participet bono (2); et sic oportet quod subiectum privationis participet bono, cum sit quoddam ens, et per consequens ipsa privatio per bonum firmatur, inquantum non posset esse nisi in subiecto. Et

(1) Parm. : « et. »

(2) Al. : « quocumque modo est participat bono. »

non solum per virtutem boni, et privata et privatio firman-
tuntur, sed etiam, « si oportet confidenter dicere verita-
tem », ea quae adversantur bono « virtute ipsius boni et
sunt et adversari possunt », quia hoc ipsum quod agunt
adversando, est eis virtute boni.

Deinde cum dicit : « Magis autem, ut comprehendens
dicam, omnia existentia, inquantum sunt, et bona sunt et
ex bono », ostendit universalitem boni in essendo; quod
valet ad manifestationem ejus quod privata et privatio
firman-
tuntur per bonum, et circa hoc tria facit. Primo, pro-
ponit propositum; secundo, manifestat propositum per
exempla, ibi : « Sicut impudicus », tertio, adaptat ad solu-
tionem more distinctionis, ibi : « Quare fieri ex corrup-
tione generationem, non est mali virtus ».

Dicit ergo primo quod non solum bonum invenitur in
singulis gradibus existentium, sed, ut universaliter compre-
hendendo dicam, « omnia entia, inquantum sunt, et sunt
bona et ex bono », sed « inquantum sunt privata bono »,
non solum non sunt bona, sed neque existentia; non enim
ita est de bono sicut de aliis particularibus habitibus et
privationibus. Patet enim in caliditate et frigiditate, quod
substantia, quae fuerit calida, remanet existens, postquam
totaliter deseritur a caliditate, et multa quae fiunt in
entibus quae carent vita et mente, id est intellectu; et etiam
Deus absque substantia, quasi super omnem substantiam
existens; et universaliter in omnibus aliis formis et per-
fectionibus invenitur hoc quod aliqua et sunt et subsistere
etiam possunt recedente perfectione et non habendo talem
perfectionem. Sed illud quod omnino privatum est de bono,
in nullo loco, nullo modo, nullo tempore aut est aut esse
potest.

Deinde cum dicit : « Sicut impudicus », manifestat quo-
modo ea quae dicuntur mala in moribus habent ali-
quid de bono; et primo, manifestat hoc in malo impudi-
ciliae, quae est secundum corruptionem concupiscibilis.
Impudicus enim privatus est bono, inquantum ejus concu-
piscencia privatur ordine rationis, et quantum ad hoc non
est; privari enim ordine rationis (1) non ponit aliquid

(1) Parm. omittit : « et quantum ad hoc non est; privari enim
ordine rationis. »

esse, sed non esse; et sic etiam quantum ad hoc non concupiscit existentia; sed tamen « impudicus participat bono secundum quamdam resonantiam obscuram » et defectivam « unionis et amicitiae », quam supra diximus bono convenire. Secundo, ostendit idem in malo iracundiae quod est secundum inordinationem irascibilis, et dicit quod « furor », is est ira inordinata, « participat bono » secundum hoc ipsum quod movetur in quiddam quod ei apparet bonum et justum, scilicet vindicare offensam, et inquantum desiderat illa quae secundum se videntur mala, sicut laesiones proximi, reducere et convertere in aliquid apparens bonum et pulchrum; est enim proprium iracundi semper ad hoc niti quod videatur juste vindictam inferre. Unde et Philosophus dicit in VII *Ethicorum*, quod iracundus assimilatur ei qui audit quasdam (1) leges quantum ad hoc quod est vindicare peccata, sed statim movetur, antequam totum audiat, scilicet a quo et qualiter et quantum offensam illatam debeat vindicare. Tertio, ostendit idem in eo qui ex malitia peccat, non per passionem, sed per electionem malum agens, et dicit quod ille qui pessimam vitam desiderat, quae tamen sibi optima videtur, ut dicitur, participat bono, quantum ad ipsum motum desiderii, et quantum ad hoc quod respicit optimam vitam, quia malam vitam elegit, inquantum sibi apparet bona. Et universaliter comprehendit quod — si omnino bonum auferatur, neque erit substantia, neque vita, neque aliquod desiderium, neque metus, neque aliud nihil ».

Deinde cum dicit : « Quare et fieri ex corruptione generationem, non est mali virtus, sed minoris boni praesentia », applicat praedictam veritatem ad solutionem dubitationis motae, et dicit, cum ita sit (2), quod cum nihil, quodcumque videatur malum, est totaliter privatum bono, ipsum quod per corruptionem unius, quae appropriatur malo, fit generatio alterius, non est ex parte mali, sed ex praesentia boni imperfecti; sicut morbus, qui corrumpit naturam, est quidem defectus ordinis, scilicet proportionis humorum, in qua consistit sanitas; non tamen est defectus

(1) Cod. Victor. : « quidem. »

(2) Parm. : « dum ita fit. »

cujuslibet ordinis, quia si omnis ordo tollatur, neque ipse morbus remanebit, humoribus ab invicem totaliter recedentibus, sed manet ordo et ipsa aegritudo haec pro substantia vel essentia, quod sit quidam ordo minimus, id est perfectus. Et quantum ad hunc ordinem aegritudo aliquid est et corrumpere potest, sicut per calorem excedentem, vel aliquid hujusmodi. Illud « enim quod omnino est expers boni, neque est existens, neque est in existentibus », sed illud quod est « mixtum », id est partem habens de bono et partem de malo, secundum hoc quod habet de bono, connumeratur inter existentia, et est aliquo modo existens.

Deinde cum dicit : « Magis autem existentia omnia intantum erunt magis et minus, inquantum bono participant », ostendit quod ex bono est diversitas graduum in entibus, et hoc ad solutionem applicat. Dicit ergo quod omnia existentia intantum magis et minus de esse participant, inquantum magis et minus participant bono quia ens, inquantum ens, est bonum. Idem est de bono sicut et de ente quia in ipso esse, si aliquid nullo modo existit participans, sequitur quod nullo modo erit. Illud autem quod secundum aliquam partem est et secundum aliquam partem non est (sicut homo caecus, qui est quidem homo, sed non est videns), inquantum quidem deficit ab eo quod est semper et perfecte existens, non est; « inquantum autem participat esse, intantum est; et « ut universaliter loquamur, ipsum « non existens » per ipsum « esse tenetur et salvatur »; tandiu enim remanet caecitas, quamdiu remanet homo. Ita et similiter est de malo, quia si aliquid sit malum quod totaliter recedat a bono, illud nullo modo potest esse, neque inter ea quae sunt magis vel minus bona. Sed illud quod est secundum aliquam partem bonum, secundum vero aliam partem non bonum, contrariatur quidem bono non universali, quia non deficit universaliter a bono, sed alicui bono, a quo deficit, sicut malum caecitatis opponitur bono visionis. Sed ipsum malum quod opponitur particulari bono, refinetur per participationem boni; inquantum scilicet subjectum privationis participat aliquo bono, et ipsum bonum dat subjectum alicujus boni, inquantum bonum universaliter participatur in omnibus entibus. Nec est inconveniens quod bonum, universaliter lo-

quando, sit subjectum privationis alicujus particulari boni, sicut quod est subjectum alicujus particularis entis continetur sub ente communi. « Omnino autem, recedente bono, neque aliquid erit totaliter bonum, neque » erit aliquod bonum « mixtum » cum malo, « neque » erit « ipsum malum », quia subjecto subtracto, et privatio subtrahitur. Si enim malum est in aliquo bono imperfecto, manifestum est si totaliter subtrahatur bonum, tolletur et bonum imperfectum et bonum perfectum, et per consequens tolletur malum. Tunc igitur solum potest esse malum quando respectu quorumdam bonorum est malum, quibus opponitur, sed ab aliis bonis distinguitur sicut bonum a bono. Non enim est possibile quod aliqua opponantur sibi secundum omnia, quia saltem oportet quod in esse conveniant. Sic igitur, cum malum non sit totaliter privatum bono, sed aliquo particulari bono, relinquitur quod hoc ipsum quod est malum, non est aliqua res per se existens.

LECTIO XVII

Sed neque in existentibus est malum. Si enim omnia existentia ex bono, et in omnibus est existentibus, et omnia continet bonum; aut non erit malum in existentibus, aut in bono erit. Et quidem in bono non erit; etenim neque in igne frigidum, neque malum in eo fieri quod et malum bonum facit. Si autem erit in bono malum (1), videtur hic deficere quomodo erit. Si quidem ex ipso inconveniens et impossibile; non enim potest (sicut eloquiorum veritas dicit) arbor bona fructus malos facere, neque quidem e converso. Si autem non est ex ipso, manifestum quod ex alio principio et causa: etenim aut malum ex bono erit, aut bonum ex malo; aut si non hoc est possibile, ex alio principio et causa erit bonum et malum. Omnis enim binarius non principium; unitas autem erit omnis binarii principium. Etenim (2) inconveniens, ex uno et eodem duo perfecte contraria procedere et esse, et ipsum principium non simplex et singulare esse, sed

(1) In cit. translatione omittuntur sequentia usque ad « Si quidem. »

(2) Ibid. : « et quidem. »

divisibile et biforme et contrarium sibi ipsi et variatum. Et quidem neque duo existentium contraria principia possibile est esse, et ista in se invicem, et in omnibus adversantia. Si enim hoc datum sit, erit et Deus non sine laesione, neque extra molestiam, si sit aliquid ipsi adversans: postea erunt omnia inordinata, et semper pugnantia. Et quidem de (1) amicitia omnibus existentibus bonum tribuit et per se pax et pacis donator laudatur a sanctis theologis. Propter quod et amica bona et convenientia omnia, et unius vitae germina et ad unum bonum ordinata, et mansueta, et similia, et se invicem adiuvantia. Quare non in Deo est malum, et malum non est res mota a Deo. Sed neque ex Deo est malum: aut enim non est bonus, aut bona facit et producit. Et non aliquando quidem et quaedam, aliquando autem non et non omnia. Transmutationem enim in hoc patietur, et variationem circa seipsum quod omnium divinissimum est secundum (2) causam. Si enim in Deo bonum essentia est, erit transiens ex bono Deus; aliquando quidem existens, aliquando autem non existens. Si autem participatione bonum habet, et ex altero habebit, et aliquando quidem habebit, aliquando autem non habebit. Non igitur ex Deo malum, neque simpliciter, neque secundum tempus.

« Sed neque in existentibus est malum. Postquam Dionysius ostendit quod malum non est aliquid existens per seipsum, hic incipit ostendere quod malum non est aliquid existens per seipsum, hic incipit ostendere quod malum non est aliquid in existentibus, ut pars vel accidens, ut color in corpore; et primo, ostendit hoc in generali; secundo, in speciali, ibi: « Et quidem neque duo existentium contraria principia possibile est esse ».

Quod autem in existentibus non sit malum tanquam aliquid inherens, sic probat communi ratione: Omnia existentia causantur ex bono, ut ex praemissis patet sed effectus assimilatur causae: ergo bonum invenitur in quolibet existente. Omne autem illud quod in aliquo invenitur in quolibet existente. Omne autem illud quod in aliquo invenitur bonum, continetur sub illo, sicut omne in quo

(1) In cit. translatione omittitur « de. »

(2) In cit. translatione: « coordinata. »

invenitur animal, continetur sub animali. Omne ergo subsistens continetur sub bono tanquam bonum existens. Aut ergo oportet quod malum non sit aliquid in aliquo existente, aut oportet quod sit in bono, sed hoc est impossibile; ergo impossibile est quod malum sit in existente. Quod autem malum non sit in bono, probat dupliciter. Primo sic: Nullum contrariorum est in suo contrario, sicut frigidum non est in igne. Sed si malum est aliquid quod sit contrarium bono, malum non potest convenire bono, cum bonum etiam de malo faciat bonum. Secundo, probat sic: Si malum est aliquid in bono, sicut in subjecto, cum omne accidens causetur vel ex subjecto, vel ex aliquo alio extrinseco, oportebit quod malum causetur ex ipso bono, vel ex aliqua causa alia. Sed inconveniens et impossibile est quod malum causetur ex bono naturali effluxu, sicut accidentia naturalia causantur a suis subjectis, quia, ut Dominus dicit (Matth., VII, 18), *non potest arbor bona fructus malos facere, nec e converso*. Si dicatur quod malum, quod ponitur accidens boni, non causatur ex ipso bono, manifestum est quod oportet ipsum causari ex aliquo alio principio et causa; omne enim accidens, cum non sit de esse subjecti ex aliqua causa in subjecto causatur. Similiter autem bonum, quod ponitur subjectum mali, oportet esse causatum; cum sit bonum per participationem, non autem per essentiam. Oportet ergo alterum duorum ponere: quorum unum est quod malum sit ex bono; secundum est quod bonum sit ex malo. Aut si ista duo sunt impossibilia, ut patet per auctoritatem inductam, oportet ponere tertium, scilicet quod et bonum et malum causentur ex quodam principio et causa boni. Quartum enim poni non potest, scilicet quod neque bonum sit causatum, neque malum, quia binarius non potest esse principium, sed omnis binarii principium est unitas, et sic oportet quod contraria duo vel ita se habeant quod unum sit causa alterius, vel ab una causa causentur. Sicut autem duo prima sunt impossibilia, ita et tertium; inconveniens enim est quod ex uno et eodem principio procedant, et sint aliqua quae totaliter sunt contraria, sicut bonum et malum. Et quia posset aliquis dicere quod idem secundum diversa facit contraria, ad hoc excludendum sub-

jungit quod impossibile est dicere quod ipsum primum principium non sit « simplex et singulare », id est uniforme, « sed divisibile, biforme et contrarium sibiipsi, et variatum » a seipso. Oportet enim si aliquid idem causet contraria secundum aliud et aliud, quod ex contrariis componatur, et sic non erit primum participium quod oportet esse simplex. Patet ergo quod malum non est in existente.

Deinde cum dicit : « Et quidem neque duo existentium contraria principia possibile est esse », ostendit per singula quod malum non est aliquid in existentibus; et primo quod non potest esse in Deo, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quod malum non est aliquod primum principium contrarium Deo; secundo, quod malum non est in Deo, ibi : « Et quidem de amicitia omnibus existentibus bonum tribuit »; tertio, quod malum non est ex Deo, ibi : « Sed neque ex Deo est malum ».

Primum ostendit duabus rationibus, quarum prima talis est : Si malum esset aliquod primum principium contrarium Deo, quod est ponere duo principia existentium contraria, et sibi invicem totaliter adversantia (cum omne illud cui potest suum contrarium adversari, possit ab eo laedi et molestari), sequeretur quod Deus, qui est ipsum bonum, non esset absque laesione et molestia. Sed hoc est impossibile; non enim esset summum bonum nec summe beatus, si laederetur et molesteretur. Non ergo sunt duo prima principia contraria bonum et malum. Secunda ratio talis est : Effectus sequuntur conditionem causarum et principiorum. Si ergo prima principia sunt contraria et sibi invicem adversantia, sequeretur quod omnia in effectibus contra se invicem pugnarent, et unum ad aliud non ordinaretur, quod est impossibile, et contra hoc quod apparet de ordine universi. Non igitur sunt duo prima principia contraria.

Deinde cum dicit : « Et quidem de amicitia omnibus existentibus bonum tribuit », ostendit quod malum non est in Deo; et quidem hoc evidenter apparet ex hoc quod Deus est ipsum bonum, et malum non potest esse in ipso bono, sicut nec frigidum in igne. Sed quia haec ratio supra tacta est, ostendit alia ratione sumpta ab effectu. Ipsum

enim bonum, quod est Deus, « laudatur » ut « pax », Ephes., II, 14 : *Ipse est pax nostra*, et ut « pacis dator », secundum illud I Corinth., XIV, 33 : *Non enim dissensionis est Deus, sed pacis*, inquantum dat de amicitia omnibus entibus; et ex hoc consequitur quod omnia bona sunt amica sibi invicem et conveniunt, utpote generata ex uno primo uniente principio. Et iterum sicut sunt ab uno primo principio procedentia, ita ad unum bonum ultimum ordinantur. Et quamvis quantum ad aliqua propria dissideant, tamen in ordine ad illud unum bonum omnia mansuete et sine impedimento se habent ad invicem, et omnia in hoc simulantur et juvant se invicem. Non autem ista pax et convenientia esset in rebus a Deo, et per comparisonem ad Deum, si in Deo esset aliqua contrarietas boni et mali. Unde manifestum est quod in Deo non est aliquod malum, et ulterius etiam quod malum non est aliqua res quae subdatur divinae motioni, quia omnia quae moventur a Deo, concordant in uno fine saltem ultimo, ut dictum est.

Deinde cum dicit : « Sed neque ex Deo est malum », ostendit quod malum non est ex Deo; et primo, quod non est ab eo simpliciter; secundo, quod non est ab eo secundum aliquod tempus, ibi : « Et non aliquando quidem et quaedam, aliquando autem non, et non omnia ».

Primum ostendit hoc modo. Bonum non est productivum mali, ut ex dictis patet. Aut igitur oportet dicere quod Deus non sit bonus, aut quod facit et producit bona et non mala.

Deinde cum dicit : « Et non aliquando quidem et quaedam, aliquando autem non et non omnia », ostendit quod Deus non producit malum secundum aliquod tempus, et dicit quod non potest dici quod Deus quandoque quaedam mala producat, quandoque autem mala producat, quandoque autem non et non omnia, quia cum malum non possit produci a bono : si Deus quandoque produceret malum, sequeretur quod transmutaretur a sua bonitate, et variaretur secundum seipsum, quod patet esse impossibile dupliciter. Primo quidem, quia illud quod « est divinisimum », id est optimum, et causa omnis bonitatis, non potest mutari a bonitate, sicut nec ignis a caliditate.

Secundo, quia Deus aut est bonus per essentiam suam. aut per participationem. Si per essentiam. idem erit Deo recedere a bonitate et recedere ab essentia. et fieri totaliter non existens; si autem sit bonum participative, oportet quod habeat causam suae bonitatis, et hoc modo poterit aliquando bonus, aliquando non bonus esse. Sed hoc est contra hoc quod intelligimus per hoc nomen. Deus. aliquod primum bonum, et causam omnis bonitatis. Sic igitur patet quod malum nec simpliciter in Deo. vel a Deo est. nec secundum aliquod tempus.

LECTIO XVIII

Quod in creaturis malum non sit aliquid.

Sed neque in angelis est malum. Si enim enuntiat bonitatem divinam boniformis angelus, illud existens secundum participationem secundo, quod est secundum causam enuntiatum primo; imago Dei est angelus, manifestatio occulti luminis, speculum purum, clarissimum, incontaminatum, incoquinatum, immaculatum, suscipiens totam, si est conveniens dicere, pulchritudinem boniformis deiformitatis, et munde resplendere faciens in se ipso, quemadmodum possibile est, bonitatem silentii quod est in abditis. Non igitur neque in angelis est malum (1). Sed eo quod puniunt peccantes, sunt mali? Hac igitur ratione et castigatores peccantium sunt mali, et sacerdotes, qui immundum ad divinis abigunt mysteriis. Et quidem neque puniri est malum sed fieri poena dignum; neque secundum dignitatem abigi a sanctis, sed iniquitatum et non sanctum fieri, et ad incontaminata non idoneum.

« Sed neque in angelis est malum ». Postquam Dionysius ostendit quod in Deo non est malum, incipit hic ostendere quod in creaturis malum non sit aliquid; et primo ostendit de angelis bonis quod in eis nullo modo sit malum, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit veritatem; secundo, excludit objectionem, ibi: « Sed eo quod puniunt peccan-

(1) Al. : perperam interponitur : « Sed est malum. »

tes, sunt mali? » Circa primum duo facit. Primo, ponit expositionem angelici nominis; secundo, ex illa expositione accipit definitionem angeli, ibi; « Speculum purum, clarissimum, incontaminatum ».

Circa primum sciendum est quod angelus nuntius interpretatur. Dicitur ergo divinae bonitati conformis annuntiare divinam bonitatem, inquantum in angelis secundario per participationem existit quod primo enunciat de Deo, non secundum participationem, sed secundum causam; sicut si dicerem quod aer illuminatus annuntiat claritatem solis, inquantum secundario et participative est in aere, et primo et causaliter est in sole. Et quia illud quod participative et secundario habet aliquid, est imago ejus quod primo et causaliter habet illud, et actus imaginis est ut manifestet illud cujus est imago; consequenter concludit notificationem quamdam boni angeli, manifestationem divini luminis, quod est nobis occultum propter sui excellentiam et simplicitatem. Hanc autem notificationem manifestat consequenter; et primo, manifestat quomodo angelus sit imago Dei; secundo, quomodo sit manifestatio occulti luminis, ibi: « Et munde resplendere faciens in seipso ». Quod autem angelus sit imago Dei, manifestat per quoddam sensibile exemplum. Videmus enim sensibiliter quod in speculo repraesentatur imago videntis. Est autem in speculo duo considerare. Primo quidem substantiam ipsius speculi. Unde per quamdam similitudinem angelum secundum suam naturam vocat speculum. Requiritur autem in speculo quaedam opportunitas ad recipiendam imaginem alicujus rei; quae quidem opportunitas invenitur in angelo, qui quidem dicitur « speculum purum » propter simplicitatem et immaterialitatem suae naturae, « clarissimum » autem propter perfectissimam participationem intellectualis luminis, « incontaminatum » autem, inquantum nihil est in angelo repugnans rectitudini ejus, quae ad sanctitatem pertinet. Nam proprie sancta contaminari dicuntur. Dicitur autem « incoinquinatum », inquantum nihil est in angelo repugnans puritati naturae, « et immaculatum », inquantum nihil est in eo repugnans claritati intellectus. Sic autem descripta opportunitate istius speculi, exponit receptionem similitudinis, secundum quam imago dicitur; et dicit quod suscipit « totam pulchritudi-

nem boniformis deformitatis (1) », id est similitudinis ad Dei bonitatem comparatam : quia si optime disposita est natura angeli, oportet quod perfecte suscipiat dictam similitudinem.

Sed considerandum est quod non dicit quod suscipiat totam pulchritudinem deitatis, sed deformitatis. quia impossibile est quod in aliquo creato speculo recipiatur tota pulchritudo Dei, sed in aliquo creato speculo propter sui puritatem et claritatem recipitur perfecte tota pulchritudo quae est possibilis esse in creatura per assimilationem ad Deum. Et quia deformitas creaturae semper est ex parte, et non tota, propter hoc temperavit, addens : Si est conveniens dicere ».

Ostenso igitur quomodo angelus sit imago, ostendit consequenter quomodo manifestat divinum bonum, et dicit quod ex hoc ipso quod perfecte recipit divinae pulchritudinis similitudinem, fit hoc consequenter quod in ipso resplendet quodammodo, sicut est possibile creaturae, bonitas « silentii, quod est in abditis », id est occultis Dei, qui exprimi non potest propter hoc quod occultus est intellectui creato. Dicit autem « faciens », non active, sed dispositive; sicut si dicerem quod speculum facit in seipso resplendere imaginem alicujus corporis ex hoc ipso quod est dispositum ad recipiendum ejus similitudinem. Quia igitur angelus est tam perfecta imago divinae bonitatis, bonitas autem nullum malum compatitur, sequitur quod neque in angelis sit malum.

Deinde cum dicit : « Sed eo quod puniunt peccantes, sunt mali? » excludit objectionem. Et primo ponit eam. Posset enim aliquis dicere quod in eo ipso quod angeli puniunt peccatores, sunt mali. Et quod puniant peccatores, expresse habetur Matth., XIII. quod *ejicient de regno omnia scandala*. Est ergo quaestio, an eo quod puniunt, sint mali. Secundo ostendit quod non propter hoc possunt dici mali, quia secundum eandem rationem etiam illi qui castigant malos, puniendo eos, esse mali, sicut judices et magistri, et similiter sequeretur quod aliqui sacerdotum, qui excludunt « immundum », id est peccatorem, a

(1) Al. : « deitatis. »

divinis mysteriis », excommunicando eum, essent mali, quod est contra Apostolum, qui hoc praecipit I Corinth., v. Sed quia multiplicare inconveniens non est solvere, ideo tertio solvit omnia praemissa, et dicit quod puniri non est malum simpliciter et secundum se, sed est secundum se bonum, cum sit justum, sed est malum secundum quid, inquantum privat aliquod bonum alicujus. Sed fieri peccatorem hoc est simpliciter malum; et ideo ille qui punit peccatorem non est malus, sed est malus ille qui peccat. Eadem ratione non est secundum se malum excludi a sanctis secundum justitiam, sed secundum se malum est quod inquinetur aliquis per peccatum et discedat a sanctitate, et per hoc fiat non idoneus ad divina, quae sunt secundum se incontaminata. Et non peccat ille qui excommunicat, sed ille peccat qui facit aliquid unde fit excommunicatione dignus.

LECTIO XIX

Neque daemones sunt natura mali.

Sed neque daemones sunt natura mali; etenim si natura mali, neque ex bono neque in existentibus, neque quidem ex bono transmutati essent, natura et semper mali existentes. Postea igitur sibiipsis sunt mali, aut aliis? Si sibiipsis quidem, et corrumpunt seipsos; si autem aliis, quomodo corrumpentes, aut quid corrumpentes? Substantiam aut virtutem, aut operationem? Si substantiam quidem, prius, quidem non praeter naturam. Nam natura incorruptibilia non corrumpunt, sed susceptibles corruptionis. Postea neque hoc omnibus et omnino malum. Sed neque corrumpitur aliquid existentium, secundum quod est substantia et natura; sed defectu ordinationis, quae est secundum naturam harmoniae et commensurationis ratio, infirmatur, manere similiter habens. Infirmitas autem non perfecta est; etenim perfecta et corruptionem et subjectum destrueret, et erit talis corruptio et suimet corruptio. Quare tale non malum, sed deficiens bonum; quod enim est expers omnino boni, usque in existentibus est. Et de corruptione virtutis et operationis eadem ratio est. Deinde quomodo a Deo facti sunt mali daemones? Etenim bonum bona producit, et subsistere facit. Et

quidem mali dicuntur, dicat aliquis, sed non secundum quod sunt (ex bono enim sunt, et bonam obtinuerunt substantiam), sed secundum quod non sunt infirmi existentes, ut eloquia dicunt servare sui ipsorum principatum (1). In quo enim (dic mihi) malos fieri dicitur daemones, nisi in carentia habitus, et operationis divinatorum bonorum? Et aliter, si natura mali daemones, semper mali; et quidem malum instabile est: igitur si semper eodem modo se habent, non mali. Quod enim est semper idem, boni et proprium. Si autem non semper mali, non natura mali, sed defectu angelicorum bonorum. Et non omnino expertes boni, secundum quod sunt et vivunt, et intelligunt, et totaliter quidem est in ipsis desiderii motus. Mali autem esse dicuntur propter hoc quod infirmantur circa operationem secundum naturam. Aversio est igitur ipsis malum, et convenientium ipsis excessus, et non consecutio, et imperfectio, et impotentia, et salvantis ipsius perfectionem virtutis infirmitas, et fuga, et casus. Et aliter, quid est in daemonibus malum? Furor irrationabilis, demens concupiscentia, phantasia proterva. Sed ista, etsi sint in daemonibus, non omnino, neque in omnibus, neque ipsa secundum se ipsa mala. Etenim in aliis animalibus non habitus horum, sed ablatio et corruptio animalis (2) malum. Habitus autem salvat et esse facit ista habentis (3) animalis naturam. Non igitur mala est daemonum tribus, secundum quod est secundum naturam, sed secundum quod non est. Et non variatum est datum ipsis totum bonum, sed ipsi deciderunt a dato toto bono: et data ipsis angelica dona nequaquam ipsa mutata esse dicimus, sed sunt et integra et splendidissima, quamvis ipsi non vident, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes. Quare quod sunt, et ex bono sunt, et boni, et pulchrum et bonum desiderant esse, et vivere et intelligere, quae sunt existentia desiderantes: et privatione, et recessione, et casu a convenientibus ipsis bonis dicuntur mali, et sunt mali, secundum quod non sunt: et non existens (4) desiderantes, malum desiderant.

(1) Al. : « principium. »

(2) In cit. translatione : « et malum. » Forte : « est corruptio animalis, et malum. »

(3) Ibid. : « habentem. »

(4) Al. : « et non existunt. »

« Sed neque daemones sunt natura mali. »

Postquam Dionysius ostendit quod malum non est in angelis, hic ostendit quod non sit in daemonibus, et circa hoc duo facit: Primo, ostendit quod daemones non sunt naturaliter mali; secundo, qualiter mali sunt, ibi: « Quomodo a Deo facti sunt mali daemones? »

Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima talis est: Ex bono non causatur aliquid naturaliter malum. Sed omnia quae sunt in mundo, sunt causata a Deo, qui est ipsum primum bonum, inter quae sunt daemones. Ergo daemones non sunt naturaliter mali. Secunda ratio talis est: Ostensum est quod malum neque est existens, neque est in existentibus. Si igitur daemones essent naturaliter mali, non essent de numero existentium. Tertia ratio talis est: Illud quod naturaliter convenit alicui, semper ei convenit. Si igitur daemones essent naturaliter mali, semper fuissent mali, et non fuissent transmutati de bono in malum, ut fides catholica confitetur. Quarta ratio talis est: quod si daemones sunt naturaliter mali, aut sunt naturaliter mali sibiipsis, aut aliis. Si sibiipsis, cum de ratione mali sit quod noceat et corrumpat, sequitur quod corrumpant seipsos, quod est impossibile; nihil enim est corruptivum suiipsius secundum naturam. Si autem sunt naturaliter mali aliis, ergo naturaliter corrumpant alia. Quaeritur ergo quid naturaliter corrumpant, vel quomodo corrumpant: utrum substantiam aut virtutem aut operationem, quae tria inveniuntur in rebus omnibus. Si detur quod sunt naturaliter mali, quia corrumpunt substantiam alicujus, contra hoc objicit tribus rationibus, quarum prima talis est: Nihil quod est corruptivum alterius secundum ordinem naturae est malum naturaliter, quia hoc ipsum quod est conservare naturae ordinem, est bonum naturae. Sed si malum corrumpat substantiam, non facit hoc praeter naturae ordinem; non enim corrumpit incorruptibilia, sed ea quae sunt corruptionis susceptiva. Non ergo erit secundum naturam malum. Secunda ratio talis est: Illud quod est naturaliter tale, simpliciter et respectu cujuscumque est tale, sicut illud quod est naturaliter calidum, simpliciter et respectu cujuscumque est calidum, sicut ignis. Si igitur aliquid naturaliter est malum, erit simpliciter

ter malum, et respectu cujuscumque, et respectu suiipsius, quod est impossibile, ut dictum est. Tertia ratio talis est : Nullum existentium corrumpitur per malum quantum ad ipsam substantiam vel naturam rei quae dicitur mala, sicut in homine malo manet substantia et natura hominis. Sed dicitur aliquid malum per hoc quod ratio, id est proportio, « harmoniae et commensurationis », quae est secundum naturam, debilitatur per aliquem defectum ordinis; ita tamen quod non totaliter tollitur, sed aliquantulum manet. Ista « autem infirmitas », quae debilitatur talis proportio, « non est perfecta », quia, si esset perfecta, destrueret ipsum subjectum, et per consequens corruptionem quae est in subjecto, et sic talis corruptio corrumpit seipsam. Hoc ergo quod est infirmum, non simpliciter, sed secundum quid, non est naturaliter malum, sed bonum cum defectu, quia illud quod omnino expers est boni, non potest inveniri inter existentia. Eadem ratio est de corruptione virtutis naturalis, quia si semper remaneret in re quae dicitur mala vel corrupta per malum, corrumperetur per malum. Relinquitur ergo quod nihil est malum, secundum naturam.

Deinde cum dicit : « Quomodo a Deo facti sunt mali daemones? » ostendit quomodo sit malum in daemonibus; et primo, quaestionem movet; secundo, solvit, ibi : « et quidem mali dicuntur ». Quaerit ergo primo quomodo daemones, cum sint facti a Deo, sint mali. Boni enim est bona producere et conservare.

Deinde, cum dicit : « et quidem mali dicuntur », solvit propositam quaestionem, et circa hoc duo facit: Primo ostendit quod daemones dicuntur mali, non secundum aliquam naturam, sed secundum defectum boni; secundo, ostendit quod iste defectus in eis non est ex variatione ipsius boni, sed ex eorum voluntate, ibi : « et non variatum est datum ipsis totum bonum ». Quod autem daemones non sint mali naturaliter, sed secundum quod earent aliquo bono, tripliciter ostendit. Primo quidem, per auctoritatem sacrae Scripturae, et dicit quod sic debet aliquis dicere quod daemones dicuntur mali, non inquantum sunt, quia ex bono, scilicet Deo, causatur eorum esse, et ab eodem bonam essentiam obtinuerunt, sed dicuntur

mali inquantum non sunt, prout scilicet sunt infirmi servare principatum sui ipsorum, ut dicunt eloquia sacrae Scripturae. Et sumitur hoc de Canonica Judae, ubi, vers. 6, dicitur : *Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum..., vinculis aeternis reservavit*. Dicuntur autem non servasse suum principatum, vel quia non servaverunt suam innocentiam, in qua a principio conditi sunt, vel quia a Deo, qui est eorum principium, sunt aversi. Et huic expositioni consonat quod subdit : Non enim dicimus daemones fieri malos, nisi in hoc quod carent habitu et operatione, per quam ordinari deberent in bona divina.

Secundo, cum subdit : « Et aliter, si natura mali daemones, semper mali, et quidem malum instabile est; igitur si semper eodem modo se habent, non mali », ostendit idem per (1) rationem, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quod daemones non sunt naturaliter mali, sed per defectum alicujus boni; secundo, quod non totaliter bono carent, ibi : « Et non omnino expertes boni »; tertio, ostendit cujus boni in eis defectus sit, ibi : « Mali autem esse dicuntur propter hoc quod infirmantur circa operationem secundum naturam ». Circa primum ponit talem rationem. Si daemones essent naturaliter mali, semper essent mali quia quod naturaliter inest alicui, semper inest ei. Sed si semper sunt mali, non naturaliter sunt mali; quod sic probat, quia omne instabile est quoddam malum, et esse semper idem, est proprium boni; unde videmus quod omnia sempiternitatem desiderant, quantum possibile est. Et sic apparet quod si semper se habent eodem modo, quod non sunt naturaliter mali; ergo de primo ad ultimum, si sunt naturaliter mali, non sunt naturaliter mali, quod est impossibile. Sic igitur patet quod si non semper sunt mali, quia hoc est proprium boni, non erant naturaliter mali, sed per defectum aliquorum bonorum, quae debentur angelis.

Deinde cum dicit : « Et non omnino expertes boni », ostendit quod non totaliter bono privantur, et dicit quod non sunt omnino expertes boni; participant enim bono, in quantum « sunt et vivunt, et intelligunt », et inquantum

(1) Parm. addit « secundum. »

est in eis aliquis « motus desiderii », qui non tendit nisi in bonum verum vel apparens.

Deinde cum dicit : « Mali autem esse dicuntur propter hoc quod infirmatur circa operationem secundum naturam », ostendit secundum cuius boni defectum dicantur (1) mali; et dicit quod dicuntur mali (2) propter hoc quod defective se habent in operatione quae competit naturae eorum. Et quo ordine hoc eveniat, consequenter ostendit, dicens : Aversio igitur est ipsis malum . Ubi considerandum est quod omne illud quod est naturaliter subjectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur, sicut bonum appetitus sensibilium in homine est quod reguletur ratione. Omnis autem voluntas et angeli et hominis est Deo naturaliter subdita. Bonum igitur voluntatis angelicae et humanae est ut a divina voluntate reguletur. Aversio igitur a regula divinae voluntatis est malum in daemonibus. Omnis autem appetitus deficiens a sua regula tendit in suum objectum ultra quam rectum sit, sicut concupiscibilis in delectabile secundum sensum plus debito tendit, quanto ratione non regulatur. Sic igitur voluntas daemonum aversa a regula divinae voluntatis, magis debito in appetitum sui boni tendit, et hoc est quod subdit : et convenientium ipsis excessus », quia scilicet appetiverunt sibi aliquid quod excedebat conditionem eorum. Omne autem quod natum est consequi aliquem finem per determinatum modum, si recedat ab illo modo finem consequi non potest. Modus autem quo angeli nati sunt consequi ultimum finem suae voluntatis, est per voluntatem moderatam secundum divinam regulam. Si igitur excedant istum modum, non consequentur finem, et hoc est quod subdit : « et non consecutio . Omne autem quod non consequitur suam perfectionem, remanet imperfectum; unde subditur : « et imperfectio . Omne autem imperfectum, inquantum huiusmodi, est impotens; unde subditur : « et impotentia . « Et quia virtus est perfectio potentiae, sequitur circa virtutem, quae salvare perfectionem ipsorum poterat « infirmitas, et fuga, et casus . Et ponit hic tria secundum

(1) Parm. « dicuntur. »

(2) Parm. omittit : « et dicit quod dicuntur mali. »

ea quae accidunt apud homines. Si enim aliquis sit infirmus ad resistendum alicui vel ad consequendum aliquid, fugit ab illo, et fugiens propter infirmitatem cadit. Et similiter daemones infirmati circa consecutionem divini finis fugiunt ab eo et cadunt praecipitati in peccatum.

Deinde cum dicit : « Et aliter quid est in daemonibus malum? » ostendit tertio modo quod daemones non dicuntur mali secundum naturam, sed secundum defectum aliqujus boni, et hoc secundum opinionem aliorum. Quidam enim posuerunt daemones esse animalia corpore aerea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna, ut Apuleius dicit et Augustinus introducit IX *De civit. Dei*. Secundum ergo horum opinionem in daemonibus est vis sensibilis et appetitus passivus, qui est sensitivus, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Haec autem opinio non fuit Dionysii, quod patet ex eo quod supra dixit angelos immateriales et incorruptibiles, hic autem dicit daemones esse malos per defectum angelicorum (1) bonorum. Unde manifestum est quod non est opinatus daemones esse corporales, et per consequens sensitivos, aut animo passivos. Sed quia ipse intendit ostendere quod daemones non sunt naturaliter mali, postquam hoc ostenderat secundum opinionem propriam, scilicet si daemones fiunt de natura angelica, ostendit consequenter quod idem sequitur si ponatur quod sit eis natura sensitiva; tunc enim iudicium erit de malo daemonum et de malo hominis. In nobis autem malum est per hoc quod pars sensitiva non regulatur ratione et hoc quantum ad tria, scilicet quantum ad irascibilem, quae dum non regulatur ratione, irrationabiliter furit vel irascitur, et quantum ad concupiscibilem, quae dum non regulatur ratione, stulte concupiscit, et quantum ad phantasiam sive imaginativam, quae dum non regulatur ratione, contra veritatem protervit. Secundum ergo praedictam opinionem malum in daemonibus non est aliud quam (2) « furor irrationabilis et demens concupiscentia et phantasia proterva ». Dicit autem : « demens concupiscentia, furor irrationabilis », quia concupiscentia nihil at-

(1) Parm. : « angelorum. »

(2) Parm. : « non est. Ait namque. »

tendit ad rationem; furor autem attendit, sed imperfecte, ut supra dictum est. Si ergo ista tria sunt in daemonibus secundum opinionem aliorum, non tamen omnino, quia non contra quamlibet veritatem protrivunt, neque quaelibet eorum concupiscentia est demens. Naturaliter enim bonum et optimum concupiscunt: neque est etiam in omnibus daemonibus eodem modo, neque etiam ista tria, scilicet furor, et concupiscentia, et phantasia, secundum seipsa sunt mala, sed (1) secundum quod carent ordine rationis et debito objecto. Unde videmus quod in animalibus irrationalibus habere ista non est malum, sed ablatio horum est corruptio animalis et malum, sed habere ista conservat et facit quod habeatur animalis natura. Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice; sic enim huiusmodi animae passionibus angelis attribuuntur in Scripturis, ut Augustinus dicit in IX *De civ. Dei*. Sic ergo concludit quod genus daemonum non est malum, secundum quod est in sua natura, sed secundum quod non est. id est secundum quod privatur aliquo bono.

Deinde cum dicit: « Et non variatum est datum ipsis totum bonum », ostendit unde provenit defectus boni in daemonibus. Posset enim aliquis credere quod sicut defectus vel infirmitas naturalis operationis provenit in hominibus ex ipsa variatione naturae, quae senescens deterioratur, et sic operationes naturales debilitantur, ita etiam ex transmutatione alicujus boni defectus bonae operationis in daemonibus provenit. Sed hoc ipse excludit et quantum ad bonum universale, quod Deus est, a quo aversi sunt, et quantum ad bona participata, quae sunt naturalia bona angelis data. Dicit ergo quod universale bonum, scilicet divinum, quod datum est eis, inquantum aliququaliter facti sunt ejus participes, non est variatum aliquo modo. Unde non sunt facti mali propter boni variationem, sed quia « ipsi deciderunt » ab universali « bono dato eis; et similiter « dona angelica », ad angelicam naturam pertinentia, quae in principio sunt data eis. « nequaquam dicimus esse mutata », ut ex eorum mutatione mali effecti sint,

sed permanent adhuc « integra », id est absque corruptione naturae, « et splendidissima », id est absque diminutione naturalis luminis intellectualis. Sed quod ipsi non vident, hoc provenit ex hoc quod ipsi per liberum arbitrium clauserunt « suas virtutes inspectivas boni », id est averterunt voluntarie suum intellectum, non a consideratione veri, sed ab inspectione boni inquantum est bonum, quia scilicet nolunt illud sequi. Unde patet quod inquantum sunt, et bonam causam habent, et boni sunt secundum suam naturam, et bonum desiderant, scilicet esse, vivere et intelligere; sed inquantum privantur hoc per voluntarium recessum, quo quidem recessu infirmati decidunt a bonis quae eis conveniebant secundum ordinem suae naturae, « dicuntur et sunt mali, inquantum non sunt », id est inquantum aliquod bonum eis deest, et similiter quod desiderant malum, desiderant non existens. Dicuntur enim malum desiderare, quantum desiderant aliquod bonum cum defectu debiti modi et ordinis.

LECTIO XX

Quomodo sit malum in animabus.

Sed animas aliquis dicat esse malas. Si ideo quidem quod coassistunt malis provisive et salvative, hoc autem non malum, sed bonum et ex bono, quod et malum bonum facit. Si autem malas fieri animas dicimus, in quo malae fiunt nisi in bonorum habituum et operationum defectu, et propter propriam infirmitatem non consecutione et prolapsu? Etenim et aerem, qui est super nos, dicimus obtenebrari defectu et absentia luminis; ipsum autem lumen est quod et tenebras illuminat. Non igitur neque in daemonibus neque in nobis est malum ut existens, sed est sicut defectus, et desertum perfectionis priorum bonorum. Sed neque in animalibus irrationalibus est malum, si auferas furorem et concupiscentiam, et alia quaecumque dicuntur et non sunt simpliciter eorum naturae mala. Etenim animosum et superbum leo cum perdiderit, neque leo erit; mansuetus autem omnibus factus canis, non erit canis; si quidem canis est custodire, et accedere quidem ad familiarem, abjicere

autem alienum. Quare quod non corrumpit naturam, non malum. Corruptio autem naturae est defectus et infirmitas naturalium habitudinum, et virtutum, et operationum; et si omnia per generationem in tempore habent perfectum, neque imperfectum omnino praeter omnem naturam.

« Sed animas aliquis dicat esse malas ».

Postquam Dionysius ostendit quomodo malum sit in daemonibus, hic ostendit quomodo sit in animabus: et primo, excludit modum falsum; secundo. ponit modum verum, ibi: « Si autem malas fieri animas dicimus. in quo malae fiunt nisi in bonorum habituum et operationum defectu? » tertio, concludit propositum, ibi: « Non igitur neque in daemonibus neque in nobis est malum ut existens ».

Dicit ergo primo quod forte aliquis dicit animas humanas esse malas, quod quidem verum est de aliquibus; sed inquirendum est quomodo malae dicantur. Si autem aliquis dicat quod ideo dicuntur malae, quia assistunt malis, quibus provident, et quos salvare intendunt. sicut aliquis bonus homo cohabitatur malis ut eos salvet. vel sicut etiam ipsa anima communicat et coassistit corruptioni corporis. et passionibus animae inordinatis. et hujusmodi. ad ordinem reducere intendens. hoc non est malum. sed est bonum. et ex primo bono derivatur. ejus virtute etiam mala fiunt bona. vel inquantum ex malis divina ordinatione eliciuntur bona.

Deinde cum dicit: « Si autem malas fieri animas dicimus. in quo. malae fiunt nisi in bonorum habituum et operationum defectu? » ponit verum modum. et dicit quod si nos dicimus animas fieri malas. hoc non possumus nisi inquantum deficiunt a bono et quantum ad habitum. et quantum ad actum. et sic infirmatae ex defectu boni non possunt consequi debitum finem. sed prolabuntur ad aliquid contrarium fini. sicut et « aerem. qui est super nos. dicimus obtenebrari per defectum et absentiam luminis ». Sed « lumen est quod et tenebras illuminat ». id est. quae prius tenebrosa erant. facit luminosa et sic bonum de malo facit bonum.

Deinde cum dicit: « Non igitur neque in daemonibus

neque in nobis est malum ut existens », concludit propositum, quod scilicet neque in daemonibus neque in hominibus sit malum quasi aliquid existens positive, sed sicut defectus et quasi quoddam defectivum (1) perfectionis propriorum bonorum. Sic igitur intendit ostendere quod in existentibus non est malum, quia in quibusdam quidem nullo modo est malum, sicut in Deo vel in angelis, in quibusdam vero est malum, sed sicut privatio et defectus (2) non sicut aliquid existens.

Deinde cum dicit : « Sed neque in animalibus irrationalibus est malum », ostendit quod non est naturaliter in animalibus irrationalibus, et excludit duo secundum quae posset videri quod in eis esset naturaliter malum, scilicet passiones et passionis defectum. Posset enim aliquis videns in brutis animalibus naturaliter furorem et concupiscentiam quae in hominibus dicuntur mala, existimare huiusmodi animalia naturaliter esse mala. Sed hoc excludit, dicens quod si auferas ab huiusmodi animalibus furorē et concupiscentiam et alias huiusmodi passiones, quae ab aliquibus dicuntur mala, et tamen non sunt mala simpliciter eorum naturae; si, inquam, ista auferantur (3), natura eorum jam interimitur. Nam cum leo perdiderit animositatem et superbiam, jam non erit leo, et similiter canis, cum perdiderit furorem, omnibus factus mansuetus, non erit canis. Et hoc apparet in utilitate quam facit in rebus humanis, in quibus officium canis est custodire domum vel alia huiusmodi, et hoc facit accedendo (4) ad familiarem et abjiciendo alienum. Manifestum est autem quod ea per quae servatur natura ne corrumpatur, non sunt mala, sed corruptio ipsius naturae est infirmitas, et quicumque defectus alius naturalium habituum, et virtutum, et operationum, et hoc est malum, ut supra dictum est. Unde patet quod praedictae passiones, quibus interemptis interimitur natura brutorum animalium, non sunt in eis mala, sed bona. Posset autem aliquis dicere quod ex hoc quod sunt

(1) Parm. : « desertum. »

(2) Parm. omittit : « et defectus. »

(3) Al. : « sed inquantum ista auferantur. »

(4) Cod. Vict. : « attendento, » e) omittit : « et abjiciendo alienum. »

imperfecta, ratione carentia secundum suam naturam hujusmodi animalia, sunt naturaliter mala. Sed hoc ipse excludit dicens : quaecumque enim generantur, non perveniunt ad suam perfectionem nisi post determinatum tempus; ex quo patet quo esse imperfectum ante illud tempus est naturale, et secundum naturam; ex quo patet quod non omnis imperfectio est praeter naturam, sed solum illa imperfectio per quam tollitur perfectio debita secundum illud tempus est mala.

LECTIO XXI

Malum non est in rebus naturalibus.

Sed neque in tota natura malum. Si enim omnes naturales rationes sunt ab universali natura, nihil est ipsi contrarium. Particulari autem hoc quidem secundum naturam erit, illud autem non secundum naturam. Alii enim aliquid est praeter naturam, et hoc huic secundum naturam, illi autem praeter naturam. Naturae autem malitia est hoc quod est praeter naturam, scilicet privatio ordinis naturalium. Quare non est mala natura, sed hoc est naturae malum, impotentem esse ea quae sunt propriae naturae perficere. Sed neque in corpore est malum: turpitudine enim et infirmitas est defectus formae et privatio ordinis: hoc autem non omnino malum, sed minus bonum. Si enim perfecta fiat solutio pulchritudinis et formae et ordinis, peribit et ipsum corpus. Quoniam autem neque malitiae causa est animae corpus, manifestum est ex eo quod potest et sine corpore malitia esse, sicut in daemonibus. Hoc enim est et mentibus, et animabus, et corporibus malum, habitus propriorum bonorum infirmitas et casus. Sed neque multum vut-gatum in materia est malum, sicut dicunt, secundum quod est materia; etenim ipsa ornatus et pulchritudinis et formae habet participationem. Si autem extra hoc materia existens secundum seipsam sine qualitate est et sine forma, quomodo facit aliquid materia, quae neque pati posse secundum seipsam habet? Et aliter quomodo est materia malum? Si enim nusquam quidem nullo modo est, neque bonum neque malum est: si autem existens, existentia autem omnia ex bono sunt, et ipsa

ex bono fit. Et aut bonum mali est effectivum, aut malum, sicut ex bono existens, est bonum; aut malum boni est effectivum; aut bonum, sicut ex malo existens, est malum; aut duo rursus principia, et ipsa ab alio uno vertice segregata. Si autem necessariam dicunt materiam ad completionem omnis mundi, quomodo materia est malum? Aliud enim est malum et aliud necessarium. Quomodo autem bonus ex malo deducit quaedam ad generationem? Aut quomodo est malum quod est necessarium bono? Fugit enim boni natura malum. Quomodo autem gignit et nutrit naturam materia existens mala? Etenim malum, secundum quod malum, est nullius generativum aut nutritivum, aut totaliter effectivum, aut salvativum. Si autem dicant ipsam quidem non facere malitiam in animabus, attrahere autem ipsas, quomodo erit hoc verum? Multae enim ipsarum ad bonum aspiciunt. Et quidem quomodo factum est hoc materia omnino ipsas ad malum attrahente? Quare non ex materia in animabus malum est, sed ex inordinato et peccante motu. Si autem et hoc dicunt materiae esse omnino consequens, et necessaria est instabilis materia his quae in seipsis collocari non possunt, quomodo malum est necessarium, aut necessarium malum? Sed neque hoc quod dicimus privationem, secundum virtutem propriam adversatur bono. Etenim perfecta privatio universaliter impotens; particularis autem non secundum hoc quod privatio est, habet virtutem, sed secundum hoc quod non perfecta est privatio. Privatione enim boni particulari existente, nondum est malum et recedente, et mali natura abiit.

Sed neque in tota natura malum. » Postquam ostendit Dionysius quod in his quae per cognitionem agunt, non est malum aliquod existens, ostendit idem in rebus naturalibus; et primo, in ipsa natura; secundo, in corpore naturali, ibi : « Sed neque in corpore est malum »; tertio, quod neque in materia, ibi : « Sed neque multum vulgatum in materia est malum »; quarto, ostendit quomodo privatio se habet ad malum, ibi : « Sed neque hoc quod dicimus privationem, secundum virtutem propriam adversatur bono ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quod non est malum in natura universali : secundo, quomodo sit malum in natura

particulari autem hoc quidem secundum naturam erit, illud autem non secundum naturam ».

Circa primum sciendum est quod natura universalis dicitur causa universalis omnium eorum quae naturaliter fiunt. Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt; unde et quidam ipsum nominant naturam naturantem. Sed melius est ut natura universalis intelligatur causa universalis eorum quae naturaliter fiunt in genere rerum naturalium. Quidam ergo posuerunt naturam universalem esse aliquid separatum, communiter se habens ad omnia naturalia, sicut homo separatus secundum platonicos communiter se habet (1), ad homines singulares. Sed quia species rerum non sunt separatae, sed ipsae formae in materia existentes sunt principia actionum, ut probatur in VII *Metaph.*; melius est dicendum quod natura universalis dicitur vis activa primi corporis, quod est primum in genere causarum naturalium. In hac igitur natura universali non potest esse malum: malum enim in qualibet natura est recessus ab ordine illius naturae, sicut oculus est aeger quando non est in sua dispositione naturali. Licet autem aliquid possit esse praeter ordinem alicujus particularis naturae, nihil tamen potest contrariari naturae universali. Non enim disceditur ab ordine alicujus naturae, nisi aliquo in contrariam agente; puta ab ordine sanitatis, quod est naturale bonum corporis humani, disceditur per actionem calidi aut frigidi. Omnes autem naturales actiones, quae sunt virtutes activae, dependent ab universali natura, et sic nihil potest agere in contrarium toti universali naturae. Unde patet quod in natura universali non potest esse malum.

Deinde cum dicitur « Particulari autem hoc quidem secundum naturam erit, illud autem non secundum naturam », ostendit quomodo sit malum in particulari natura, et dicitur particularis natura principium motus alicujus rei determinatae. Dicit ergo quod alicui particulari naturae aliquid est secundum naturam et aliquid non secundum naturam; sicut igni secundum naturam est moveri sursum, moveri autem deorsum non secundum naturam.

(1) Parm.: « habens. »

Nec est idem omnibus praeter naturam, sed unum et idem potest esse alicui secundum naturam, et alicui praeter naturam sicut moveri deorsum est praeter naturam igni, et secundum naturam terrae. Nihil est autem malum aliquod naturae, quam praeter naturam esse, hoc est privari aliquo naturali. Ex quo patet quod ipsa natura non est mala, sed hoc est malum naturae non posse pertingere ad ea quae pertinent ad perfectionem propriae naturae.

Deinde cum dicit : « Sed neque in corpore est malum », ostendit qualiter in corpore est malum, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quid dicatur malum corporis; secundo, excludit quamdam objectionem, ibi : « Quoniam autem neque malitiae causa est animae corpus, manifestum est ex eo quod potest et sine corpore malitia esse »; tertio, universaliter colligit quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala, ibi : « Hoc enim est, et mentibus et animabus, et corporibus malum, habitus proprium bonorum infirmitas et casus. Dicit ergo primo quod, sicut dictum est quod in daemonibus et in animabus non est malum quasi aliquid existens, ita et neque in corpore est malum quasi aliquid existens. Malum enim corporis dicitur esse vel turpitudine vel infirmitas, et utrumque horum est defectus alicujus formae aut privatio alicujus ordinis. Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitudine. Nec tamen ita est malum in corpore quod omnino privetur forma et ordine, quia si totaliter tolleretur omnis forma et omnis ordo, et per consequens totum id quod est in pulchritudine, nec ipsum corpus remanere posset, et per consequens neque turpitudine corporis. Unde patet quod hoc quod dicitur turpe, non est totaliter malum nihil retinens de bono, sed est bonum minoratum a debita perfectione.

Deinde cum dicit : « Quoniam autem neque malitiae causa est animae corpus, manifestum est ex eo quod potest et sine corpore malitia esse », excludit quamdam objectionem. Posset enim aliquis dicere : Hoc corpus ex hoc ipso est malum quod animae malitiae animae non est corpus. Remota enim causa per se, removetur effectus. Remoto autem corpore, non removetur malitia in natura spirituali,

ut patet in daemonibus, qui sunt incorporei, et tamen mali. Relinquitur ergo quod causa malitiae animae non sit corpus. Sed in peccato actuali manifestum est quod malitia animae est ex libero arbitrio, in hoc quod male utitur corporalibus rebus; in peccato autem originali (1) (a), ipsa infectio corporis, secundum quam inficit animam sibi unitam ex (2) primo ex anima primi parentis.

Deinde cum dicit : « Hoc autem est et mentibus, et animabus, et corporibus malum, habitus priorum bonorum infirmitas et casus », colligit universaliter quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala, et dicit quod tam in mentibus daemonum quam in animabus, quam etiam in corporibus, malum non est aliquid existens, sed infirme et debiliter habere propria bona quae eis conveniunt, vel totaliter cadere ab habendo, hoc dicitur malum in singulis.

Deinde cum dicit : « Sed neque multum vulgatum in materia est malum » ostendit quomodo materiae attribuitur malum; et primo, ostendit veritatem; secundo, excludit objectionem, ibi : « Si autem dicant, ipsam quidem non facere malitiam in animabus, attrahere autem ipsas, quomodo erit hoc verum? » Circa primum duo facit. Primo, proponit veritatem; secundo, probat eam, ibi : « Etenim ipsa ornatur et pulchritudinis et formae habet participationem ».

Circa primum sciendum est quod apud multos antiquorum vulgariter dicebatur quod materia est secundum se mala, et hoc ideo, quia non distinguebant inter privationem et materiam. Privatio autem est non ens et malum. Unde, sicut Plato dicebat materiam esse non ens, ita dicebat (3) materiam esse secundum se malum. Sed Aristoteles in I *Physic.*, dicit quod materia non est non ens, nec malum.

(1) Parm. addit : « hanc maculam attraxit. »

(a) Sensus est : « In peccato actuali malitia animae est ex libero arbitrio. In peccato originali, ipsa infectio corporis secundum quam peccatum originale inficit animam sibi unitam ex primo peccato hominis quod fuit ex anima primi parentis. » Et dicit : « Infectio corporis secundum quam originale inficit animam, » quia originale inficit solummodo conceptos secundum seminalem rationem et Adam.

(2) Parm. : « et. »

(3) Parm. : « et ita quidem materiam. »

nisi per accidens, id est ratione privationis quae ei accidit; et hoc est etiam quod hic Dionysius dicit quod materia non est mala (1), secundum quod est materia, et hoc probat tribus rationibus, quarum prima sumitur per comparationem ad formam, quae talis est : Materia potest dupliciter considerari. Uno modo ut sub forma existens, et sic habet participationem « formae » quantum ad esse substantiale, « et pulchritudinis » quantum ad commensurationem et decorem, ad quem operantur etiam accidentia intrinseca, « et » etiam « ornatus » quantum ad exteriora, quae ipsum circumstant. Alio modo potest accipi materia prout intelligitur secundum seipsam, praeter praedicta, quasi carens qualitate et omni forma. Et si aliquis dicat quod materia sic accepta sit primum malum, hoc non potest esse, quia primum malum dicunt quod facit omnia mala. Materia autem secundum seipsam existens sine qualitate et forma, non potest aliquid facere, quia principium agendi est forma, per quam aliquid est actu; unumquodque autem agit, secundum quod actu est. Similiter etiam neque potest per se pati, secundum quod pati est in abjiciendo aliquid a substantia, prout pati dicitur contrarium a contrario. Sed secundum quod pati dicit recipere tantum sic materiae convenit pati seipsam; manifestum est ergo (2) quod materia non est secundum seipsam mala tanquam primum malum. Secundam rationem ponit ibi : « Et aliter, quomodo est materia malum? » quae sumitur ex comparatione ad causam, quae talis est : Aut materia nullo modo est, aut aliquo modo (3) est. Si non est, neque in aliquo loco, neque per aliquem modum. Quod autem non est, neque bonum neque malum est. Sequitur ergo quod materia neque sit bonum neque sit malum. Si vero materia sit, cum omnia existentia sint ex bono, sequitur quod materia sit ex bono. Quod autem est ex bono, non est secundum se malum. Ergo materia non est secundum se malum. Ad hoc autem ostendendum inducit divisionem quinque membrorum. Circa causalitatem enim rerum oportet alterum istorum quinque dicere. Quorum primum est quod est quod bonum sit causa mali

(1) Parm. : « malum. »

(2) Parm. : « enim. »

(3) Parm. omittit : « aliquo modo. »

permanentis mali. (1). Secundum membrum est quod malum ex hoc ipso quod procedit ex bono, sit bonum. Tertium membrum est quod e converso malum sit effectivum boni permanentis boni. Quartum membrum est quod bonum eo ipso quod procedit ex malo, sit malum. Et haec quatuor sunt impossibilia, quia dicere quod bonum sit effectivum mali, vel malum boni, est ponere quod unum oppositorum sit causa alterius; dicere vero quod malum sit bonum aut e converso est dicere quod opposita sint simul. Quintum membrum est quod (2) sint duo principia bonum et malum; sed (3) oportet dicere quod ista duo, quae in se sunt distincta, procedant ab uno primo principio, quia ante omnem multitudinem est unitas. Illud autem primum principium oportet esse bonum vel malum, et sic redibunt iterum quatuor prima inconvenientia. Si dicatur quod bonum sit aliquid et malum sit aliquid, oportet ergo dicere quod primum sit (4) bonum et omne quod est aliquid existens, est bonum, tanquam a bono principio causatum, et sic materia prima, si sit existens, est secundum se bona tanquam a bono causata. Tertiam rationem ponit, ibi : « Si autem necessariam dicunt materiam ad completionem omnis mundi, quomodo materia est malum? » quae sumitur ex utilitate materiae, et haec ratio habet quasi tria media secundum tres utilitates materiae. Quarum prima est quod materia est complementum universi; non enim esset universitas entium completa, si tolleretur ens in potentia; et hoc medium tangit dicens quod, si aliqui hoc concedant quod materia sit necessaria ad completionem totius mundi, quomodo potest quod materia sit secundum se malum? necessarium enim est diversum a malo. Ex hoc enim dicitur aliquid necessarium quod habet ordinem ad bonum (5), et ex hoc ipso habet rationem boni. Secunda utilitas materiae est respectu particularium entium, quae ex materia generantur, et hoc medium tangit dicens : Quomodo bonus, scilicet Deus, « quaedam entia » deducit ad generationem ex malo? quod

(1) Parm. omittit : « mali. »

(2) Parm. : « si sint. »

(3) Parm. : « sic. »

(4) Parm. omittit : « sit. »

(5) Parm. : « bona. »

videtur inconueniens; sicut enim calidum non facit aliquid ex ipsa frigiditate, ita nec bonum facit aliquid ex ipso malo, et tamen hoc sequeretur, si materia esset secundum se mala. Aut iterum, quomodo potest esse malum quod est necessarium ad generationem boni? Hoc autem pertinet ad rationem mali quod fugiat naturam boni (1) et non inducat ad ipsam? Dicit autem quaedam ad generationem deduci ex materia, propter substantias immateriales, quae non habent materiam. Tertia utilitas materiae est quod nutrit, sustinendo formam; unde Plato comparauit materiam nutrici, et hoc tangit cum dicit : Quomodo materia, cum sit mala, secundum seipsam potest gignere et nutrire naturam rei generatae. (2), suscipiendo et retinendo formam ejus? Malum enim, inquantum hujusmodi, non est generativum, aut nutritivum alicujus, aut, ut universalius loquamur, non est effectivum aut salvativum alicujus. Effectivum enim continet sub se generativum, sicut minus commune, et similiter salvativum continet sub se nutritivum. Efficere autem et salvare pertinet ad rationem boni unde non possunt conuenire malo, inquantum hujusmodi.

Deinde cum dicit : « Si autem dicant ipsam quidem non facere malitiam in animabus, attrahere autem ipsas, quomodo erit hoc verum? » removet quamdam objectionem. Dixerat enim supra quod corpus non potest dici malum, quia sit causa malitiae ipsius animae. Posset autem aliquis dicere quod, licet materia corporalis non causet (3) malitiam in animabus, tamen materia corporalis attrahit animas ad malitiam, alliciendo eas. Sed ipse dicit hoc non esse verum. Si enim materia esset causa attrahens animas ad malitiam, sequeretur quod hoc ex necessitate faceret. Posita enim causa, ex necessitate sequitur effectus, nisi aliquis impediat. Sec hoc videmus esse falsum. Multae enim animarum respiciunt ad bonum; quod non posset esse, si materia totaliter attraheret eas ad malum. Unde manifestum

(1) Parm. omittit : « Hoc autem pertinet ad rationem mali quod fugiat naturam boni, » et habet : « etsi non inducat. »

(2) Cod. Viet. : « generandae. »

(3) Parm. : « corpus non faciat. »

est quod malum in animabus non est ex materia, sed ex inordinato motu liberi arbitrii, qui est ipsum peccatum. Si autem aliquis hoc ipsum (1) imputat materiae corporali, inquantum exterius existens (2), allicit aliquo modo et conjuncta animae (3) inclinatur, licet non ex necessitate; non propter hoc removetur quin materia sit secundum se bona, quia aliquid potest esse occasio mali alicujus, quod tamen secundum se est bonum. Hoc est ergo quod dicit, quod si aliqui hoc ipsum dicunt esse ex materia quod anima moveretur ad malum, oportet nihilominus dicere quod materia, licet sit instabilis, tamen omnino consequens est, id est consequentiam et ordinem habens in universo, et necessaria est formis, quae non possent in seipsis firmari. Quomodo autem malum potest esse necessarium, aut id quod necessarium est, potest esse secundum se malum?

Et notandum est quod signanter dicitur *instabilis materia*, quia inclinari ad materiam intantum videtur esse malum, inquantum deserto incommutabili bono, adhaeret commutabilibus bonis. Principium autem mutabilitatis est materia, inquantum est in potentia ad diversa. Nec tamen hoc ipsum quod est in potentia ad diversa, ostendit eam malam; quinimo per hoc ipsum habet ordinem ad diversa bona, id est ad diversas formas, quae in ipsa firmantur.

Deinde cum dicit : *Sed neque hoc quod dicimus privationem, secundum virtutem propriam adversatur bono*, ostendit quomodo se habeat privatio ad rationem mali, et dicit quod nec ipsa privatio adversatur bono, agendo contra ipsum secundum propriam virtutem, sed secundum virtutem boni, quia, si sit perfecta privatio, id est quae totum removeat omnino, excludet omnem potentiam et ita erit non potens ad agendum contra bonum. Si autem sit particularis privatio excludens unam formam et non aliam, habet virtutem agendi, non ex hoc quod est privatio, id est ex forma conjuncta, qua non privatur. Sed si bonum particulariter privetur, nondum est totaliter malum; et si redeat privatio particularis, vel quia non sit aliquid privatum, vel

(1) Parm. omittit : « hoc ipsum. »

(2) Parm. omittit : « existens. »

(3) Parm. : « animo. »

quia sit totaliter ablatum, sequitur quod natura mali pereat.

LECTIO XXII

Utrum malum ex bono causetur.

Est autem colligentem dicere : Bonum ex una et tota est causa, malum autem ex multis et particularibus defectibus. Vidit Deus malum aut bonum, et apud ipsum causae malorum virtutes sunt bonum facientes. Si autem malum aeternum est, et creat, et potest, et facit, unde ipsi hoc? Aut ex bono, aut bono ex malo, aut ambobus ex alia causa. Omne quod est secundum naturam, ex causa determinata generatur. Sed malum est sine causa et indefinitum non est secundum naturam; neque enim in natura omnia, neque contra naturam, neque in artificiiis aut in arte ratio. Utrum anima malorum est causa, quemadmodum ignis calefaciendi et omnia quibus appropinquat, malitia implet? Bona quidem est animae natura, operationibus autem aliquando quidem habet ita, aliquando autem non ita. Si natura quidem et esse ipsius est malum, et unde ipsi est esse nisi ex creativa totorum bona causa? Sed si ex ista (1), quomodo secundum substantiam est malum? Bona enim cuncta sunt ex hac genita. Si autem operationibus, neque hoc est intransmutabile. Alioquin unde sunt virtutes et boniformiter ipsa facta? Relinquitur igitur, malum infirmitatem et defectum boni esse, bonorum causa est una. Si bono malum est contrarium, multi causae sunt multae. Non quidem quae efficiunt mala, sunt rationes et virtutes, sed impotentia, et infirmitas, et mixtio dissimilium non commensurabilis. Neque immobilia sunt et semper eodem modo habentia mala, sed infinita, et interminata, et in aliis portata, et istis infinitis. Omnium et malorum, principium et finis erit bonum. Etenim boni gratia sunt omnia, quaecumque bona et quaecumque contraria. Etenim ista facimus, bonum desiderantes; nullus enim ad malum respiciens facit quae facit; propter quod neque substantiam habet malum: sed privationem substantiae boni

(1) Al. : « si existat. »

gratia et non suiipsius factum. Malo esse ponendum est secundum accidens et propter aliud et non ex principio proprio. Quare quod fit rectum quidem esse apparere, quoniam boni gratia fit; recera autem non rectum esse, idcirco quod non bonum, bonum opinantur. Demonstratum est aliud esse desideratum, et aliud factum. Igitur malum est praeter viam, et praeter intentionem, et praeter naturam, et praeter causam, et praeter principium, et praeter finem, et praeter definitionem, et praeter voluntatem, et praeter substantiam. Igitur privatio est malum, et defectus infirmitas, et incommensuratio, et peccatum, et sine intentione, et sine pulchritudine, et sine vita, et sine mente, et sine ratione, et imperfectum, et non collocatum, et sine causa, et indefinitum, et sine germine, et vacuum, et non operans, et inordinatum, et dissimile, et infinitum, et obscurum, et sine substantia, et ipsum nullo modo usquam nihil existens. Sicut (1) totaliter potest aliquid malum ad bonum mixtione. Quod enim omnino boni expers, neque est aliquid neque potest. Etenim si bonum et existens est, et voluntate appetitum, et potens, et acturum, quomodo poterit aliquid quod est bono contrarium, quod est substantia et voluntate, et operatione privatum? Non omnia omnibus et omnino eadem secundum idem mala. Daemoni est malum praeter boniformem intellectum esse, animae praeter rationem, corpori praeter naturam.

« Est autem colligentem dicere : Bonum ex una, et tota causa est, malum autem ex multis et particularibus defectibus. » Pertractatis principalibus quaestionibus, quas supra moverat de malo : scilicet an malum sit aliquid, et unde sit malum, et quibus sit malum, hic prosequitur alias quaestiones adjunctas; et primo, illam qua quaerebatur utrum malum causaretur ex bono, aut ex aliqua alia causa; secundo, qua quaerebatur quomodo providentia compatitur malum, ibi : « Quomodo totaliter mala sunt et providentia existente? » tertio, quaestionem qua quaerebatur quomodo aliquid existentium desiderat malum, ibi : « Non igitur existens est malum ». Circa primum duo facit. Primo, praemittit quasdam considerationes de causa mali, per quas solvitur praedicta quaestio; secundo, manifestat

(1) Forte : « sic. »

cas, ibi : « Omne quod est secundum naturam, ex causa determinata generatur ».

Ponit ergo primo tres considerationes, quarum prima est, quod ex omnibus colligi potest quod bonum procedit ex una et perfecta causa; malum autem procedit ex multis particularibus defectibus. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in moralibus. Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod (1) corpus quantum ad omnes partes est bene proportionatum, sed ad hoc quod sit turpitudine vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacunque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum omnes debitas circumstantias, quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus. Et ideo Philosophus dicit, in II *Ethic.*, quod bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter.

Deinde cum dicit : « Vidit Deus malum aut bonum »; ponit secundam considerationem, quae talis est : Quidquid est in mundo, sive bonum, sive malum, sic est visum a Deo; omne autem visum, inquantum est visum, est in **vidente**; et quia Deo convenit nobilissimus modus vivendi, qui est videre aliquid per causam, manifestum est quod in Deo, qui videt bona et mala, sunt, causae et bonorum et malorum. Sed causae (2) malorum quae apud Deum sunt, sunt ipsae virtutes quae faciunt bonum. Eadem enim virtus est quae facit bonum inquantum est perfecta, et quae facit malum inquantum est deficiens : sicut patet de libero arbitrio, quod est causa boni et mali; et universaliter omne quod est causa mali, est etiam causa alicujus boni.

Deinde cum dicit : « Si autem malum aeternum est, et creat, et potest, et est, et facit, unde ipsi hoc? » ponit tertiam considerationem, quae est contra hoc quod malum non sit primum principium, quia si malum sit ab aeterno non causatum, sed potius alia causans, et habeat potestatem

(1) Al. : « partim quod. »

(2) Parm. omittit : « sed. »

aliqua faciendi, et habeat existentiam et habeat causalitatem, dum aliqua facit, quaerendum remanet unde hoc habeat; quodcumque enim aliquod unum convenit multis, oportet quod illius unius sit una aliqua causa; non est enim causa multiplicior quam effectus, ut scilicet effectus sit unus et causae sint multae. Si igitur aeternitas, et creatio, et potentia, et esse, et facere communiter conveniat bono et malo, oportet quod hoc procedat ab una causa. Aut igitur malum hoc habet a bono, aut bonum a malo, aut ambo ex aliqua causa priori; et quid horum verius sit, posterius ostendetur.

Deinde cum dicit: « Omne quod est secundum naturam, ex causa determinata generatur », manifestat tres praemissas considerationes; et primo, primam; secundo, secundam, ibi: « Omnium et malorum principium et finis erit bonum; tertio, tertiam, ibi: « Sicut totaliter potest aliquid malum ad bonum mixtione ». Primam considerationem, scilicet quod malum non sit ex aliqua causa determinata, probat tribus rationibus, quarum prima talis est: « Videmus quod omne quod habet causam determinatam, aut est a natura, aut est ab arte; omne enim quod est secundum naturam, generatur ex aliqua causa determinata, et similiter quod est secundum artem. Sed malum non est secundum naturam neque secundum artem, quia omne quod est secundum naturam, est aliquo modo in natura, sicut effectus sunt in suis causis, neque est secundum artem, quia omne quod est secundum artem, habet aliquam rationem in arte. Malum autem in rebus naturalibus est contra naturam esse, et in rebus artificialibus malum est etiam inartificiatum esse. Non autem potest dici quod id quod est contra naturam, sit in natura, neque quod ratio ejus quod est inartificiatum sit in arte. Et ita malum non est a natura neque ab arte. Ex quo sequitur quod malum sit sine causa, et sic indeterminatum, sicut non proveniens ex aliqua determinata causa.

Secundam autem rationem ponit, ibi: « Utrum anima malorum est causa? » Maxime enim videtur quod anima per liberum arbitrium sit causa mali. Unde si anima non sit per se causa mali, videtur quod nihil aliud sit per se causa mali. Quaerit ergo utrum anima sit per se causa

malorum, ita quod omnia quibus adjungitur, impleat malitia, sicut ignis omnia quibus appropinquat, calefacit, quia est per se causa calefaciendi. Et ad hujus quaestionis solutionem proponit duo, quorum primum est quod natura animae est bona; secundum est quod anima secundum suas operationes aliquando est bona, aliquando mala. Primum horum hic probat: Si enim detur quod natura animae sit mala, et esse ejus malum, hoc videtur impossibile, quia anima non habet suum esse nisi ex causa creativa omnium, quam oportet esse bonum, quia producere bonum (1) (a) pertinet ad rationem boni. Quaecumque autem sunt creata ex bona causa, sunt bona. Nullo modo igitur potest esse quod anima secundum suam substantiam et naturam sit mala. Si autem detur secundum membrum, scilicet quod anima sit mala propter suam operationem, hoc non est quasi operatio mala ex necessitate, et intransmutabiliter ab anima per se sit causa malae operationis. Non enim possent in anima esse virtutes et virtuosus actus, nisi ipsa bono conformaretur. Sic igitur anima non est per se causa mali determinata. Unde relinquitur quod malum sit magis ex quadam debilitate causae et defectu boni.

Tertiam rationem ponit ibi: « Bonorum causa est una; sed sicut bono malum est oppositum, ita et uni multitudo; ergo causae mali sunt multae et indeterminatae. Non quidem quod mala efficiantur per aliquas « rationes et virtutes » (et dicit « rationes » quantum ad ea quae fiunt per artem (2), et « virtutes » quantum ad ea quae fiunt per naturam), sed causa malorum est totalis defectus rationis, quae dicitur impotentia, vel debilitas potentiae, quae dicitur infirmitas, vel etiam hoc quod aliquid dissimile adjungitur alteri absque debita commensuratione, sicut si calidum adjungitur frigido absque debita commensuratione, sequitur aegritudo. Quod autem aliqua immobiliter et eodem modo perseverent, contingit ex fortitudine causae imprimentis et conservantis. Quia igitur mala proveniunt ex

(1) Parm. omittit: « bonum. »

(a) Sensus est: Inter omnia, bona numerari debent; atqui producere bonum pertinet ad rationem boni; ergo oportet causam creativam omnium esse bonam.

(2) Parm. omittit: « quantum ad ea quae fiunt per artem. »

subtractione potentiae et debilitate ipsius. sequitur quod non sint immobilia, neque semper eodem modo se habentia, sed quod habeant infinitas varietates. et quod sint indeterminata (1), quia quod ex debilitate causae provenit, aliquando accidit sic, aliquando aliter. propter hoc quod causa debilis non potest conservare eundem ordinem in causando. Et quia sunt quaedam debilitates, oportet quod portentur in aliis, id est sustententur, sicut privationes in subjectis, et quod habent subjecta determinata, sicut habent causas determinatas.

Deinde cum dicit : « Omnium et majorum. principium et finis est bonum », manifestat secundam considerationem, scilicet quod causae malorum sint vitutes bonum facientes, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quod bonum sit principium mali. Secundo, ostendit per quem modum, ibi : « Malo esse ponendum est secundum accidens et propter aliud, et non ex principio proprio ». Quod autem bonum sit principium mali, sic ostendit. Semper finis respondet principio activo; ad hoc enim operatur unumquodque quod est conveniens suae naturae, sicut ignis agit ad generationem ignis. Sed finis omnium malorum est bonum. Ergo et principium omnium malorum est bonum. Quod autem finis malorum sit bonum, sic probat : Illud enim finis alicujus est propter quod illud fit. Sed quodcumque facit aliquid, sive bonum, sive malum, facit illud propter bonum. Et hoc manifestat in his quae faciunt mala, de quibus minus videtur; non enim facimus mala nisi ex desiderio alicujus boni; nullus enim facit ea quae facit, respiciens per intentionem ad malum, sicut ille qui committit adulterium, non allicitur ex inordinatione, propter quam adulterium est malum, sed ex delectatione, quae est aliquod bonum. Ergo finis malorum est bonum, et ita sequitur quod bonum sit etiam malorum principium. Omne autem quod habet aliquam substantiam, habet principium et finem suae substantiae convenientem, quod non potest dici de malo, ut ostensum est. Ergo relinquitur quod malum non habeat substantiam, sed quod sit privatio substantiae, cum

(1) Al. : « interminata. »

sit sit factum boni gratia, et non gratia suiipsius, sicut ostensum est.

Sed si ille qui facit malum intendit ad bonum, ut hic dicit, videtur quod non peccet, quia peccatum praecipue ex intentione dependet. Sed dicendum est quod si illud malum conjunctum bono esset ignoratum, utpote adjunctum ei raro et ut in paucioribus, intentio quae fertur in bonum non esset mala. Sed quando malum adjunctum non latet, utpote semper adjunctum huic bono in quo intentio fertur, aliquo etiam modo fertur in malum, licet non principaliter. Ex quo enim non recusat illud bonum propter malum adjunctum, sequitur quod magis velit illud malum, quam carere bono, et quod minus velit majus bonum, quam minus bonum, cui conjungitur malum.

Deinde cum dicit : « Malo esse ponendum est secundum accidens et propter aliud », ostendit qualiter bonum sit principium mali, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit propositum; secundo, infert conclusionem ex dictis, ibi : « Igitur privatio est malum, et non ex principio proprio ». Quia ergo supra ostenderat quod bonum est principium mali, ne aliquis crederet quod sit per se principium ejus, ad hoc excludendum dicit quod malo assignandum est esse per accidens et propter aliud, et non quasi ex proprio et per se principio, quod sic probat: Quandocumque est aliud factum et aliud desideratum, illud quod fit habet causam per accidens : sicut si aliquis fodiens sepulchrum, inveniatur aurum, dicimus inventionem auri per accidens provenisse. Sed quando aliquis facit malum, aliud est quod fit, et aliud quod desideratur sive intenditur, quia illud quod fit, apparet esse bonum, quod omnino necesse est, quia fit boni gratia omne quod fit, ut ostensum est, sed secundum rei veritatem non est bonum, quia contingit quod aliquis opinatur esse bonum quod non est bonum. Ergo relinquitur quod malum non habeat principium nisi per accidens; et inde ulterius concludit quod « malum est praeter viam », quia motus, qui est via non ens, non per se terminatur ad malum. Et iterum est « praeter intentionem » moventis, quia omnis intentio agentis fertur in bonum. Et iterum est « praeter naturam », quia non progreditur ab agente secundum convenientiam suae na-

turae, cum omne agens agat virtute boni. Et ulterius est etiam « praeter causam » : quia non habet causam per se, sed solum per accidens, sive per causam intelligatur principium effectivum, sive causa finalis. Et sicut est praeter naturam, ita est etiam praeter artem. Est etiam « praeter definitionem » rationis, quae dirigit in operibus artis, et « praeter voluntatem », quae manet in eis. Et similiter est « praeter substantiam » subsistentem, quia non habet formam per quam subsistat, sed est privatio formae.

Si his objiciat quod alicui peccanti apparet bonum illud quod facit, et sic videtur ex ignorantia peccare omnis peccans, et ita a peccato excusari, dicendum est quod huiusmodi error propter quem opinatur esse bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, qua ignoratur in particulari quod scitur in universali. Ille scilicet qui in universali scit adulterium esse malum, in particulari iudicat bonum esse nunc adulterare, inquantum praeponderat in sua voluntate bonum delectabile, bono honesto cui opponitur malum delectationi adjunctum. Unde hujus ignorantia magis est ex inordinatione voluntatis, quam quod sit causa inordinatae voluntatis. Et propter hoc dicit Philosophus, in III *Ethic.*, quod peccat quidem ignorans, sed non ex ignorantia. Unde non excusatur nec in toto nec in parte.

Deinde cum dicit : « Igitur privatio est malum, et defectus, et infirmitas, et incommensuratio, et peccatum », infert conclusionem ex dictis, in qua multiplicat rationes mali. Cum igitur malum sit privatio boni, dupliciter potest variari malum, aut ex parte privationis, quia contingit multipliciter aliquid privari, aut ex parte boni, quia multipliciter bonum contingit privari. Concludit ergo quod quia malum non habet subsistentiam, quod sit « privatio » privans totaliter aliquod particulare bonum; sicut caecitas est malum quia privat totaliter visum; et iterum malum est « defectus », quando scilicet non totaliter aliquid tollitur, sed deficienter habetur, ut patet in eo qui obscure videt; et est etiam « infirmitas », quando scilicet non firmiter habetur bonum, etiam si intense habeatur; sicut si quis acute videat, et tamen non habeat firmum visum,

sed facile visus ejus destituatur (1). Tria ergo accipiuntur ex parte privationis; sed (2) ex parte ejus quod privatur per malum primo (3), accipienda est ratio boni in communi, ad quam tria pertinent, scilicet commensuratio aliquorum, ex quibus aliquid componitur ut sanitas est commensuratio humorum, et pulchritudo commensuratio membrorum, et per oppositum, malum est « incommensuratio », sicut aegritudo et turpitude. Secundum quod pertinet ad rationem boni, est quod actus pertingat ad debitum finem; et per oppositum dicit quod malum est « peccatum », nam peccatum dicitur et in natura et in arte et in voluntate, quando actus non pertingit ad debitum finem, sicut cum natura producit partum monstruosum, et cum scriptor non facit bonam scripturam, et cum voluntas non facit actum virtuosum. Est etiam de ratione boni quod sit intentum, quia bonum est quod omnia appetunt, et per oppositum dicit quod malum est « sine intentione ». Et haec tria possunt reduci ad modum, speciem et ordinem, quem ponit Augustinus. Nam « incommensuratio » est per privationem modi, « peccatum » per privationem speciei; hoc autem quod dicit « sine intentione », per privationem ordinis. Deinde ponit ea quae consequuntur communem rationem boni; et primo, dicit « sine pulchritudine », quia pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est; et primo, ponit quaedam particularia bona quae privantur per malum, et dicit quod malum est « sine vita et sine mente », id est intellectu, « et sine ratione », et est « imperfectum », id est non firmatum in aliquo, firmari enim in aliquo est de ratione boni, et est « sine causa », ordo enim ad causam est quoddam bonum, et est « indefinitum », sicut non ex propria causa procedens, et est « sine germine », quasi non habens proprium et per se effectum, et est « vacuum », id est absque plenitudine, et est « non operans », quia et ipsa operatio est quoddam bonum et perfectio operantis, et est « inordinatum », quia etiam ordo ad rationem boni pertinet et

(1) Cod. Vict. : « disgregatur. »

(2) Parm. : « scilicet. »

(3) Parm. : « per malum. Tum accipienda est. »

est dissimile », quia etiam similitudo quidam ordo est. et ad rationem boni pertinens, et est infinitum », quia finis est bonum et perfectio uniuscujusque. et est « obcurum », id est sine claritate, et breviter sine » omni « substantia », et non est existens aliquo modo, nec in aliquo tempore, nec aliquid est malum, inquantum est malum.

Deinde cum dicit : « Sicut totaliter potest aliquid malum ad bonum nixtione », procedit ad manifestandum tertiam considerationem supra positam. scilicet quod malum non est aeternum, et causativum quoddam primum principium, et hoc probat dupliciter. Primo sic. Malum enim eo modo quo aliquid potest facere, potest hoc per bonum sibi adjunctum, quia illud « quod omnino est expers boni, neque est aliquid, neque potest aliquid. Et hoc sic probat : Si enim ita est, quod existere, et appeti per voluntatem, et esse potens, et esse effectivum pertinent ad rationem boni, quomodo illud quod est bono contrarium, scilicet malum, quod est absque substantia et operatione et voluntate, ut supra dictum est, poterit aliquid propria virtute? quasi diceret. Nullo modo. Si igitur malum nihil potest per seipsum, sed solum virtute boni, manifestum est quod malum non est primum principium causativum.

Secundo, ibi : « Non omnia omnibus, et omnino eadem secundum idem mala », probat idem sic. Nos videmus quod non omnia sunt omnibus mala, nec eadem omnino sunt mala omnibus (1) secundum idem; malum enim cujuscumque opponitur proprio bono ejus; malum enim daemonis est esse intellectum non conformem divinae bonitati, et malum animae est esse praeter rationem, et malum corporis est esse praeter naturalem dispositionem. Non ergo est aliquod malum quod idem sit malum omnibus. Hoc autem oporteret, si esset aliquod primum malum causativum omnium malorum, sicut primum causativum omnium bonorum est omnibus bonum. Patet igitur quod malum non est primum principium causativum.

(1) Parm. omittit : « nec eadem omnino sunt mala omnibus. »

LECTIO XXIII

Quomodo mala possint esse, divina providentia existente.

Quomodo autem totaliter mala sunt, et providentia existente? Non est malum, secundum quod est malum, neque existens, neque in existentibus, et nihil existentium est improvisum, neque enim est malum conspicuum subsistens bono. Et si nulum existentium non particeps boni, malum autem defectus boni. Nihil autem existentium privatur universaliter bono, in omnibus existentibus divina providentia, et nihil existentium non provisum. Sed et factis malis benigne providentia utitur, aut ad ipsorum, aut aliorum, aut propriam, aut communem utilitatem, et proprie unumquodque existentium providet. Propter quod et vanam multorum non recipiemus rationem, qui oportere dicunt providentiam et invitos nos ad virtutem agere; etenim corrumpere naturam, non providentiae. Unde sicut providentia uniuscujusque naturae est salvatica, per se mobilia providet ut per se mobilia; et tota particularia juxta proprietatem totius et uniuscujusque inquantum provisorum natura suscipit totius largissimae providentiae proportionally attributas unicuique provisorias bonitates. Non igitur existens est malum, neque in existentibus est malum. Nusquam enim est malum secundum quod est malum, et fieri malum non est secundum virtutem, sed propter infirmitatem. Et daemonibus quod quidem sunt, et ex bono est et bonum; malum autem est ex ipsis ex casu a propriis bonis, et variatio quae est circa identitatem et habitum, infirmitas convenientis ipsis, angelos decentis perfectionis. Et desiderant bonum, inquantum esse et vivere, et intelligere desiderant. Non existens bonum desiderant, et non est hoc desiderium, sed peccatum desiderii existens. In cognitione autem peccantes vocant eloquia circa cognitionem boni non obliviscibilem aut actionem infirmos existentes et scientes voluntatem et non facientes; qui audierunt quidem, infirmantur autem circa fidem aut operationem boni, et quod nolunt quidem intelligere ut bene agant, secundum aversionem aut infirmitatem voluntatis. Et totaliter malum,

ut multoties dicimus, est infirmitas, et potentia, et defectus, aut cognitionis, aut fidei, aut desiderii, aut operationis boni. Et quidem dicat aliquis: Non est punienda infirmitas, sed e contra condonanda. Si non quidem esset posse, bene quidem se habet sermo, si autem ex bono posse, quod dat secundum eloquia omnibus simpliciter convenientia, non est laudabile peccatum habitus propriorum bonorum ex bono, et aversio, et fuga, et casus. Sed haec quidem a nobis in his quae sunt de iustitia, et divinae iustitiae observantia, secundum virtutem sufficienter sunt dicta. In quo sancto negotio eloquiorum veritas sophisticas, et injustitiam, et mendacium contra Deum loquentes contrivit, sicut insipientes rationes. Nunc autem sufficienter sicut secundum nos laudatum est bonum, sicut vere amabile, sicut principium et finis omnium, sicut circumitus existentium, sicut informans non existentia, sicut omnium bonorum causa, sicut malorum non causa, sicut providentia et donatrix boni perfecta et superegre diens existentia et non existentia, et mala secundum ipsius pricationem ad bonum redigens, omnibus desiderabile, et amabile, et diligibile, et quaecumque alia in prioribus verus sermo demonstravit.

« Quomodo autem totaliter mala sunt, et providentia existente? » Soluta prima quaestione de causa mali, hic solvit secundam de providentia: quomodo scilicet mala possint esse, divina providentia existente, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quod malum non cadit sub providentia, quasi ex providentia causatum; secundo, ostendit quod cadit sub providentia, quia a providentiam ordinatum, ibi: « Sed et factis malis benigne providentia utitur »; tertio, quod malum non debet esse totaliter per providentiam impeditum, ibi: « Et proprie unumquodque existentium providet ».

Dicit ergo primo quod malum, inquantum est malum, non est existens, neque in existentibus, ut supra probatum est, et cum « nihil » sit existentium improvisum, id est ex divina providentia non causatum, malum (1) non est intentum seu causatum ex divina providentia. Quod autem omnia existentia causantur ex divina providentia et

(1) Al.: « malum autem. »

nullum malum sit intentum seu causatum ex divina providentia (1) sic probat : Nullum enim est existentium quin aliquo modo participet bono, sed de ratione mali est quod sit defectus boni. Nullum autem universaliter existentium privatur seu deficit a bono; proprius autem effectus providentiae videtur esse bonum; hoc enim quilibet providens intendit, ut sua providentia, ea quibus providet, in bono statu constituat. Relinquitur ergo quod divina providentia ad omnia existentia se extendit, et nihil existentium est non provisum a Deo, sed malum in tantum non causatum est per providentiam divinam, in quantum non est existens.

Deinde cum dicit : « Sed et factis malis benigne providentia utitur », ostendit quomodo mala cadunt sub providentia, ut a providentia ordinata, et dicit quod divina providentia bene utitur malis quandoque quidem ad ipsorum utilitatem in quibus sunt mala, sicut cum infirmitates corporales vel etiam spirituales, Deo id agente, cedunt in utilitatem eorum qui eas patiuntur; quandoque vero ad utilitatem aliorum, et hoc dupliciter, quandoque quidem ad propriam utilitatem alicujus, sicut est cum ex poena unius alius emendatur, quandoque vero ad utilitatem communem, sicut cum poena malefactorum ordinatur ad pacem civitatis.

Deinde cum dicit : « Et proprie unumquodque existentium providet », ostendit quod malum non debet esse totaliter per divinam providentiam impeditum, et dicit quod divina providentia « providet unicuique existentium proprie », id est secundum proprietatem et conditionem suae naturae. Et ideo non sunt recipienda vana objecta multorum, qui dicunt quod divina providentia debet et nos invitos inducere ad virtutem. Non enim pertinet ad providentiam quod corrumpat naturam rerum, sed quod servet? unde eo modo providentia est conservativa naturae uniuscujusque rei, sed « providet » ea quae per suam naturam sunt « mobilia, quasi per se mobilia », id est non auferens ab eis quin per se moveri possint; et similiter ea quae sunt tota et universalia et perfecta, et ea quae sunt particularia providet juxta proprietatem naturalem

(1) Parm. omittit : « sit intentum seu causatum ex divina providentia. »

totius et uniuscujusque particularis, et hoc inquantum natura eorum quibus Deus providet, suscipit proportionaliter sibi bonitates datas largissima et universali Dei providentia. Et quia rationalis creatura secundum suam naturam defectibilis est, et per liberum arbitrium potest deficere, non pertinet ad divinam providentiam ut ejus mobilitatem impediat; et similiter non pertinet ad Dei providentiam ut tantam bonitatem attribuat uni particulari enti, sicut toti universo, vel rei quae est in inferiori gradu sicut rei quae est in superiori.

Non igitur existens est malum, neque in existentibus est malum ». Hic solvit tertiam quaestionem de desiderio mali, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quomodo malum contingit esse in desiderio; secundo quomodo contingit in cognitione peccare, ibi: « In cognitione autem peccantes vocant eloquia circa cognitionem boni non obliviscibilem aut actionem infirmos existentes ». Circa primum primo resumit quaedam quae sunt in malo, in communi concludens ex dictis quod malum neque est per se existens, neque in existentibus. Ostensum est enim quod malum, secundum quod est malum, nusquam est id est, non est aliquid existens in aliquo; et iterum ostensum est quod hoc quod aliquid dicitur fieri malum, non contingit ex aliqua virtute activa, sed propter infirmitatem et defectum virtutis. Secundo, ibi: « Et daemonibus quod quidem sunt, et ex bono est, et bonum », quod dictum est specialiter de malo daemonum, et dicit quod in daemonibus hoc ipsum quod sunt, est « bonum », et eis est ex bono », scilicet Deo, sed malum invenitur in ipsis ex hoc quod ceciderunt a bonis propriis, id est ad quae erant ordinati secundum ordinem suae naturae; « et » iterum « variatio », qua decesserunt ab illa identitate in qua sunt boni angeli, et ab habendo ea quae illi habent, quod nihil est aliud quam infirmitas quaedam perfectionis eis naturaliter convenientis, prout decet angelos. Tertio, ibi: « Et desiderant bonum », ostendit quomodo desiderium se habet ad bonum et malum, et dicit quod daemones desiderant bonum inquantum desiderant bonum naturale, quod est esse, vivere et intelligere, sed inquantum non desiderant bonum, sed malum, desiderant non existens, quia

malum, inquantum malum, est non existens; et hoc ipsum desiderare, sicut non existens, non est ex perfectione desiderii, sed est quaedam infirmitas et peccatum circa desiderium. Sicut enim opinari falsum, est ex infirmitate intellectus, ita desiderare malum, est ex defectu virtutis desiderativae.

Deinde cum dicit: « In cognitione autem peccantes vocant eloquia circa cognitionem boni non obliviscibilem aut actionem infirmos existentes », ostendit quomodo peccatum contingit esse in cognitionem, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit propositum; secundo, excludit objectionem, ibi: « Et quidem dicat aliquis: Non est punienda infirmitas, sed e contra condonanda »; tertio, epilogat quae in hoc capitulo dicta sunt, ibi: « Nunc autem sufficienter sicut secundum nos laudatum est bonum ».

Dicit ergo primo quod, sicut peccare in desiderio est quaedam infirmitas desiderii, ita peccare in cognitione, secundum sacra eloquia, dicitur esse infirmum, circa duo. Primo quidem, circa cognitionem boni quam scire tenetur, et quam obliviscitur; si enim aliquis infirmetur in cognitione ejus quod scire non tenetur, non est peccatum. Secundo, circa actionem boni quod quis cognoscit, et quantum ad hunc secundum modum vituperantur scientes voluntatem domini sui et non facientes, ut habetur Luc., xii cap. Et hi sunt qui audiunt quidem, et non possunt se excusare de ignorantia, sed sunt infirmi ad credendum aut ad bonum operandum. Quantum ad primum vero vituperantur in Psalm. xxxv, illi qui nolunt intelligere ut bene agant, quod quidem fit secundum quod avertitur voluntas, aut infirme se habet ad cognitionem boni. Et, ut universaliter dicamus, « malum, sicut multoties dictum est » quaedam « infirmitas », id est debilitas potentiae, vel totaliter impotentia, et, quicumque potentiae « defectus » aut circa cognitionem, aut circa finem, aut circa desiderium, aut circa operationem boni. Et loquitur hic de malo culpa, quod circa aliquod horum quatuor necesse est consistere.

Deinde cum dicit: « Et quidem dicat aliquis: Non est punienda infirmitas, sed e contra condonanda », movet quamdam objectionem. Potest enim aliquis objiciendo di-

cere quod infirmitas non est imputanda, sed condonanda. Parcendum enim est, ut videtur, infirmitati. Si igitur peccatum est infirmitas circa aliquod praedictorum, videtur quod peccatum non sit puniendum. Sed ad hoc respondet aliquis, quod talis objectio bene procederet, si omnino peccanti deesset posse ad bonum, sed quia unusquisque habet posse bene facere « ex bono », id est ex auxilio Dei, qui dat omnibus convenientia ipsis affluenter, ut dicitur Jac., 1. non est laudabile, id est excusabile. peccatum », quod est aversio, et fuga, et casus ab habitu priorum bonorum, quae proveniunt ex per se (1) bono, scilicet Deo. Homo enim se avertit ab auxilio Dei sibi parato, et ei imputatur ad culpam quidem peccati, sicut si aliquis infirmus caderet dum nollet uti auxilio Dei sibi porrigentis. Sed dicit quod haec sufficienter secundum suam virtutem dixit in quodam libro quem fecit *De justitia*, et observantia divinae justitiae, qui ad nos non pervenit, in quo quidem secundum veritatem sacrae Scripturae reprobavit sophisticas rationes eorum qui contra divinam justitiam injuste et mendaciter loquuntur.

Deinde cum dicit : « Nunc autem sufficienter sicut secundum nos laudatum est bonum », epilogat ea quae dicta sunt in hoc capitulo, et dicit quod nunc in isto capitulo sufficienter laudavit secundum suum posse bonum « sicut vere amabile », ubi tractavit de amore, « et sicut principium et finis omnium », in principio, ubi dixit de effectu boni; in quo manifestatur quasi quidam circulus in existentibus, dum habent idem principium et finem, scilicet bonum; et ostensum est etiam ibi quod Deus informat non existentia in actu, sed in potentia, et quod Deus omnium bonorum est causa, et quod non est causa malorum, et quod sua providentia est perfecta, datrix omnis boni, et quod supergreditur tam existentia quam non existentia, et quod mala quae dicuntur secundum privationem, ordinat in bonum, quod est desiderabile omnibus et diligibile, et quaecumque alia demonstrata sunt secundum veritatem in praecedentibus, sunt vera.

(1) Parm. omittit: « per se. »

CAPUT QUINTUM

De existente, in quo et de exemplis.

LECTIO I

Transeundum autem est nunc ad vere existentem vere existentis Dei theologicam laudationem. Tantum autem memorabimus, quod sermonis intentio est, non supersubstantialem substantiam, secundum quod supersubstantialis est, manifestare (ineffabile enim hoc, et ignotum est, et perfecte non manifestabile, et ipsam excedens unionem) sed substantificum thearchicae substantiae principatus processum ad omnia existentia laudare. Etenim boni Dei nominatio, totius esse omnium processus manifestans, et ad existentia et ad non existentia extenditur, et super existentia est; vitae autem ad omnia viventia extenditur, et super viventia est; sapientiae vero ad omnia intellectualia, et rationalia, et sensibilia extenditur, et super omnia ista est. Istas igitur providentiae manifestativas Dei nominationes sermo laudare desiderat. Non enim promittit enarrare per se substantialem bonitatem, et deitatem, et substantiam, et vitam, et sapientiam in absconditis, sicut eloquia dicunt, supercollocatam; sed manifestatam bonitatem, et excedenter beneficam providentiam, et omnium bonorum causam laudat, et existentem, et vitam, et sapientiam, quae facit substantiam, et vivificat, et est sapientia donatrix causa his quae substantia et vita, et ratione, et sensu participant. Non autem aliud esse bonum dicit, et aliud existens, et aliud vitam aut sapientiam, neque multas causas et aliorum productivas deitates, excedentes et subjectas, sed unius esse omnes bonos processus, et a nobis laudatas Dei nominationes; et hanc quidem esse perfecte unius Dei providentiae manifestativam; quasdam autem universaliorum ejusdem, et magis particularium. Et quidem dicat aliquis: quare existente excedente vitam, et vita sapientiam, existentibus quidem viventia, viventibus autem sensibilia, istis autem rationabilia, et rationabilibus mentes excellunt, et circa Deum sunt, et magis ipsi appropinquant? Et quidem oportet ea quae majoribus donis ex Deo participant,

et meliora esse, et reliquis excellere, Sed si non subsistentia quidem et non viventia aliquis supponeret esse ea quae sunt intellectualia, bene quidem se haberet sermo; si autem et sunt divinae mentes super reliqua existentia, et vivunt super reliqua viventia, et intelligunt et cognoscunt super sensum et rationem, et plusquam omnia existentia pulchrum et bonum desiderant, et eo participant; ipsae magis sunt circa bonum abundantur ipso participant et plura et majora ex ipso dona possidentes, sicut et rationabilia sensibilibus excellunt, abundantia rationis plus illis possidentia, et quaedam sensu, et alia vita. Et est, sicut arbitror, hoc rerum, quod magis uno, et infiniti doni Deo participantia, magis ipsi sunt propinqua, et diviniore derelictis. Quoniam autem et de istis diximus, age, bonum sicut vere existens, et existentium universorum substantificum laudamus quod totius esse secundum virtutem (1) super-substantialem est substantificatrix causa, et causatrix existentis, mentis, personae, substantiae, naturae, principium, et mensura saeculorum, et quod facit esse tempora et aevum existentium, tempus eorum quae fiunt (2), esse quocumque modo existentibus, generatio quocumque modo genitis ex existente, et aevum, et substantia, et existens, et tempus, et generatio (3) et genitura, et ea quae sunt in existentibus, et ea quae quocumque modo insunt et substant. Etenim Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscripse, totum in seipso esse qui accepit et praecepit : propter quod et rex dicitur saeculorum, sicut in seipso, et circa seipsum omnium esse existentibus (4) et substantifico et existente, et neque erat, neque erit, neque factus est : neque gignitur, neque gignetur : magis autem neque est, sed ipse est esse existentibus : et non existentia solum, sed ipsum esse existentium est ex existente ante saecula ; ipse enim est aevum aevorum, qui est ante saecula. Resumentes igitur dicimus quod omnibus existentibus, et saeculis, est esse a praexistente (5), et omne quidem aevum et tempus ex ipso. Omnis autem et saeculi, et temporis, et omnis

(1) Al. : « substantiam. »

(2) Al. : « esse quocumque modo genitis, generatione quoque existente, est aevum », etc.

(3) Al. : « et genitum. »

(4) In cit. translatione : « omni esse, et substantia, et existente. »

(5) Al. : « apud existentem. »

quocumque modo existentis, praeexistens et principium et, causa; et omnia ipso participant, et a nullo existentium recedit; et ipse est ante omnia et omnia in ipso consistunt: et simpliciter, si aliquid quocumque modo est, in praeexistente et est, et intelligitur, et salvatur; et ante alias ipsius participationes, esse propositum est, et est ipsum secundum se esse, senius eo quod est se per vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse, et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant, magis autem et ipsa secundum seipsa omnia quibus existentia participant ipso, secundum se esse participant, et nihil est existens, cujus non sit substantia et aevum ipsum esse. Convenienter igitur cunctis aliis principalius sicut existens Deus laudatur ex digniore aliorum donorum ejus. Etenim praeesse et superesse, prae habens et super habens ex ipso quod est, ipsum, dico, secundum se esse praeexistere fecit, et per ipsum esse, omne quocumque modo existens subsistere facit. Et quidem principia existentium omnia esse participant, et sunt, et principia sunt, et primum sunt, postea principia sunt; et si vis viventium sicut viventium principium dicere per se vitam, et similibus sicut similibus per se similitudinem, et unitorum sicut unitorum per se unionem, et ordinatorum sicut ordinatorum per se ordinationem, et aliorum quocumque hoc, aut hoc, aut ambobus, aut multis participant hoc, aut hoc, aut utraque, aut multa participata, per se participationes invenies ipso esse primum illas participantes, et ipso esse quidem primum existentes, postea hujus aut hujus principia existentes, et participare esse, et existentes et participatas. Si autem ista essendi participatione sunt, multo quidem magis ea quae ipsis primum participant. Primum igitur per se essendi donum, per se bonitas proponens, digniore prima participatione laudatur; et est ex ipsa et in ipsa, et ipsum esse, et existentium principia existentia omnia, et quae quocumque modo ab esse sunt contenta, et hoc incomprehensibiliter, et conjuncte, et singulariter. Etenim in unitate omnis numerus uniformiter praeexistit, et habet omnem numerum unitas in seipsa singulariter, et omnis numerus unitur quidem in unitate; inquantum autem ab unitate procedit, tantum discernitur, et in multitudinem agitur. Et in centro omnes circuli lineae secundum unam unionem

coextiterunt (1), et omnes habent signum in seipso lineas uniformiter unitas, et ad se invicem, et ad unum principium a quo processerunt : et in ipso quidem centro perfecte uniuntur parum autem ab ipso distantes, parum et discernuntur; magis autem distantes et discernuntur simpliciter (2); et in quantum centro sunt propinquiore, intantum et ipsi, et sibi invicem uniuntur, et in quantum ab ipso procedunt, intantum a se invicem discernuntur. Sed et in tota totorum natura, omnes naturae uniuscujusque rationes congregatae sunt secundum unam inconfusam unitiorem, et in anima uniformiter particularium omnium prorsus totius corporis virtutes. Nihil igitur est inconveniens ex obscuris imaginibus ad omnium causam ascendentes, supermundanis oculis contemplare omnia in omnium causa, et sibi invicem contraria uniformiter et unite. Principium enim est existentium, a quo et ipsum esse, et omnia quocumque modo existentia, omne principium, omnis finis, omnis vita, omnis immortalitas, omnis sapientia, omnis harmonia, omnis virtus, omnis custodia, omnis collocatio, omnis distributio, omnis intellectus, omnis sermo, omnis sensus, omnis habitus, omnis statio, omnis motus, omnis unio, omnis concretio, omnis amicitia, omnis concordatio, omnis discretio, omnis definitio, et alia quaecumque per esse existentia.

« Transeundum est autem nunc ad vere existentem vere existentis Dei theologicam laudationem ». Postquam Dionysius tractavit de bono in IV capitulo, hic in V determinat primum post bonum, quia bonum quodammodo ad plura se extendit, ut platonici dixerunt; nam etiam non existens actu, quod est ens in potentia, ex hoc ipso quod habet ordinem ad bonum, habet rationem boni secundum causalitatem entis quod (3) participat quando fit ens actu. Et quia quidam ponebant res fieri in actu secundum aliquod exemplum alicujus formae praeexistentis, ideo in capitulo « De ente » determinat etiam et de exemplis ad quae sunt entia, ut ex titulo patet. Dividitur autem hoc capitulum in duas partes. In prima, praemittit quaedam

(1) Al. : « extiterunt. »

(2) Al. : in translatione cit. : « magis et simpliciter. »

(3) Parm. : « sed causalitatem entis participat. »

quae sunt necessaria ad propositam intentionem; in secunda, prosequitur de causalitate primi entis, ibi : « Quoniam autem et de istis diximus, age, bonum sicut vere existens, et existentium universorum substantificum laudemus ». Circa primum tria facit. Primo, manifestat suam intentionem; secundo, excludit errorem, ibi : « Non autem aliud esse bonum dicit, et aliud existens »; tertio, respondet cuidam objectioni, ibi : « Et quidem dicat aliquis », etc.

Dicit ergo primo quod a consideratione boni transeundum est nunc ad veram laudem Dei, secundum quod a sanctis theologis nominatur ut vere existens. Sed hoc praescire oportet quod non est in praesenti sermone intentio quod ipsa supersubstantialis substantia Dei, secundum quod in seipsa supersubstantialiter existit, manifestatur, id est ut cognoscatur Dei essentia; hoc enim sermone explicari non potest, nec nostra cognitione capi. Quidquid enim intellectus noster apprehendit, minus est quam Dei essentia, et quidquid lingua nostra loquitur, minus est quam esse divinum, nec potest divina essentia manifestari perfecte unicuique intellectui creato, ita quod eam comprehendat (1); sed excedit ipsam unionem intellectus beatorum, qui essentiam Dei vident per unionem sui intellectus ad ipsam Dei essentiam. Quamvis enim videant hoc ipsum quod Deus est, non tamen est tanta perfectio visionis, quanta est perfectio ipsius esse divini, et quanta est perfectio visionis qua Deus se videt. Non est ergo praesentis intentionis ut manifestetur ipsa Dei essentia per quam omnia substantificantur secundum quod in se est, sed quod laudetur processus essendi a divino principio in omnia existentia (2). Quolibet enim divino nomine manifestatur aliquis processus alicujus perfectionis a Deo in existentia, et secundum quod de Deo dicitur, est supra omnia entia. Sicut nomen boni manifestat omnes processus universalis essentiae rerum, et extendit se tam ad exis-

(1) Parm. : « apprehendat. »

(2) Parm. omittit : « secundum quod ipse est, sed quod laudem processus essendi a divino principio in omnia existentia. »

tentia quam ad non existentia, inquantum non existentia habent aliquid boni prout sunt in potentia ad esse. Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia, et secundum quod de Deo dicitur esse super omnia existentia. Nomen vero sapientiae significat processum qui extenditur ad omnia intellectualia, et rationalia, et sensibilia, quia etiam ipse sensus, inquantum est cognitio quaedam, est participatio divinae sapientiae. cum tamen divina sapientia sit super omnia ista. Ad hoc ergo tendit iste sermo ut exponat Dei nomina secundum quod sunt manifestativa divinae providentiae, per quam perfectiones rebus attribuuntur (1). Non enim promittit sermo iste quod narret istam Dei supersubstantialem bonitatem, et substantiam, et vitam, et sapientiam secundum quod in seipsa supersubstantialiter existit super omnia quae in creaturis inveniuntur. Unde de sapientia Dei dicitur Job. xviii, quod *abscondita est ab oculis omnium viventium*. Intentio ergo praesentis sermonis est laudare Deum nomine boni, secundum quod est causa omnium bonorum. et nomine existentis, secundum quod facit omnem substantiam, et nomine vitae secundum quod vivificat omnia. et nomine sapientiae, secundum quod dat sapientiam.

Deinde cum dicit : « Non autem aliud esse bonum dicit, et aliud existens », excludit errorem quorundam platoniorum, qui universales (2) effectus in universales (3) causas reducebant. Et quia videbant effectum boni universalissimum esse, dicebant suam causam esse ipsum bonum, quod effundit bonitatem in omnia, et sub ea ponebant aliam causam quae dat esse omnibus, et postmodum aliam quae dat (4) vitam, et sic de aliis, et huiusmodi principia dicebant deos. Hoc ergo excludit ipse Dionysius, dicens quod praesens sermo non dicit aliud principium esse ipsum bonum, et aliud ipsum existens, et aliud vitam, et

(1) Parm. : « attribuit. »

(2) Parm. : « universales. »

(3) Parm. : « intelligibiliore. »

(4) Parm. omittit : « esse omnibus, et postmodum aliam quae dat. »

aliud sapientiam. Neque dicit praesens sermo esse multas causas, et diversas deitates productivas diversorum, quorum quaedam sunt excedentes et quaedam inferiores secundum omnes processus perfectionum in creaturis. Et omnia nomina quae hic exponuntur, dicit praesens sermo esse unius principii, et aliquod nomen esse quod manifestat totam providentiam Dei universaliter, scilicet nomen boni; quaedam vero manifestant divinam providentiam quantum ad aliquos determinatos effectus vel magis universales vel magis particulares, sicut ens, vivens et sapiens, et huiusmodi.

Deinde cum dicit: « Et quidem dicat aliquis », etc., solvit quamdam objectionem; et primo, ponit eam, quae talis est: Cum ipsum esse excedat vitam et vita excedat sapientiam, existentibus et sententia viventibus et rationalia sentientibus, « et mentes », id est intellectus angelici, « rationabilibus » creaturis. id est hominibus, « et magis sunt circa Deum » et quasi magis assimilatae ei, « et magis sunt circa Deum » et quasi magis assimilatae ei, « et magis ei appropinquant » secundum dignitatem naturae, cum tamen oporteat ea quae maiora dona participant a Deo, esse meliora et supereminere aliis quae minora dona participant.

Secundo, ibi: « Sed si non subsistentia quidem et non viventia aliquis supponeret esse ea quae sunt intellectualia, bene quidem se haberet sermo », solvit praemissam objectionem, et dicit quod sermo praedictae objectionis recte se haberet, si ea quae sunt intelligibilia supponeret esse aliquis non existentia, vel non esse viventia; tunc enim sicut esse praeemineret vitae et vita sapientiae, ita existentia praeeminerent viventibus et viventia sapientibus. Sed divinae mentes angelorum non carent esse, quinimo habent excellentius super alia existentia creata, et habent vitam super alia viventia, et intelligunt et cognoscunt super cognitionem sensus animalium et rationis humanae, et quantum ad ordinem ad bonum, super omnia existentia desiderant pulchrum et bonum, et non solum magis desiderant quasi perfectius ordinatae in ipsum, sed eo magis participant, perfectionem bonitatem actu habentes. His

enim (1) duobus modis bonum in creaturis invenitur, aut secundum participationem actualem boni, aut secundum ordinem ad bonum, sicut supra dictum est in iv cap., quod bonum se extendit etiam ad non ens actu. Unde rationaliter substantiae angelicae magis sunt circa bonum divinum per quamdam appropinquationem ad ipsum, quasi abundantius ipso divino bono participantes, quasi possidentes ab eo plura et majora bona quam alia; plura quidem, quia habent intelligentiam, quod multa non habent; majora vero, quia ipsum esse et vivere quod alia habent, perfectius ab angelis possidetur. Et similiter etiam « rationalia », scilicet homines, supereminent « sensibilibus », id est brutis animalibus, quia praebundant eis in ratione quam prae eis possident; « et quaedam », sicut animalia bruta, superant alia, ut plantas, in sensibili, « et alia », scilicet plantae, superant caetera corpora inanimata in vita. Et universaliter hoc verum dici potest quod illa quae magis participant ipso « uno », quod est Deus, « et infiniti doni Deo », qui donativus est *affluenter omnibus*, ut dicitur Jac., I, propinquiora sunt Deo, et magis ei similia, « derelictis », id est his quae exceduntur.

« Quoniam autem et de istis diximus, age bonum sicut vere existens et existentium universorum substantificum laudemus ». Praemissis quibusdam quae erant necessaria ad praesentem intensionem, hic Dionysius accedit ad exponendum nomen entis secundum quod de Deo dicitur. Et quia, sicut jam dixit, non est suae intensionis ineffabilem Dei essentiam manifestare secundum quod in se est, sed secundum quod nomen entis de Deo dictum, manifestat processionem essendi a Deo in creaturas; ideo primo, ostendit processum essendi universaliter a Deo (2) in omnia; secundo, ostendit quod a divino esse effluunt etiam singula in speciali, ibi : « Et ex eadem omnium causa sunt et intelligibiles et intellectuales deiformium angelorum substantiae ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit omnia existentia universaliter esse a Deo; secundo,

(1) Al. : « vix enim. »

(2) Parm. : « universalem in omnia. »

ostendit omnia in ipso esse, ibi : « Et est ex ipsa, et in ipsa, et ipsum esse, et existentium principia, et existentia omnia ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit divinum esse universalem causalitatem respectu omnium existentium; secundo, ostendit quod ex ipso esse Deus proprie magis denominatur ibi : « Et ante alias ipsius participationes esse propositum est ». Circa primum tria facit. Primo, ostendit de quo est intentio; secundo, prosequitur propositum, ibi : « Quod totius esse secundum virtutem supersubstantialem est substantificatrix causa »; tertio, epilogat ibi : « Resumentes igitur dicimus quod omnibus existentibus et saeculis, est esse, a praeexistente ».

Dicit ergo primo : Quia de praemissis dictum est, quorum cognitio praeexigebatur ad praesentem intentionem, debemus laudare ipsum bonum, quod est Deus, sicut in se vere existens, et sicut faciens substantiam omnium existentium.

Deinde cum dicit : « Quod totius esse secundum virtutem supersubstantialem est substantificatrix causa », prosequitur propositum, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quod Deus est causa omnium quae ad esse pertinent; secundo, quod omnia ei quodammodo conveniunt, ibi « Etenim Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter »; tertio, quod omnia ab eo removentur, ibi : « Et neque erat, neque erit, neque factus est ».

Dicit ergo primo ipsum bonum, quod est Deus, secundum suam supereminentem virtutem, est substantificatrix, id est (1) causa factrix omnium substantiarum et creatrix omnium existentium, quia scilicet non producit substantias ex aliquo praeexistente, sed simpliciter omne existens ex virtute ipsius provenit.

Deinde enumerat ea quae ad esse pertinere videntur; et primo ponit duo universalialia, scilicet existens et mentem, id est intellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, id est intellectus, non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis, quod est ipsum existens, posuerunt platonici quod ipsum existens, quod separatim ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut

(1) Parm. omittit : « substantificatrix, id est. »

intelligibile est ante intellectum (1) et participatum ante participans. Et propter hoc Dionysius hic dixit quod Deus est et ipsius « existentis causa causatrix et ipsius mentis ».

Deinde ponit ea quae pertinent specialiter ad ipsas substantias existentium, in quibus tria possunt considerari: quorum unum est ipsum singulare, quod in se actu complectitur principia et universalialia et individualia, ut Socrates et Plato, et quantum ad hoc dicit « personae ». Secundum vero est species vel genus, ut homo vel animal, in quibus comprehenduntur universalialia principia in actu, singularia autem in potentia. Homo enim dicitur qui habet humanitatem absque praecisione individualium principiorum, et quantum ad hoc dicit « substantiae ». Tertium vero est ipsa essentia generis vel speciei, ut significetur nomine humanitatis (in quo quidem nomine comprehenduntur sola principia) speciei ratio. Nullum enim individualium principiorum pertinet ad rationem humanitatis, cum humanitas (2) praecise significet hoc quod homo est homo. Nullum autem individualium principiorum est huiusmodi. Unde in nomine humanitatis non includitur nec actu nec potentia aliquod individuale principium, et quantum ad hoc dicit « natura ».

Ad rationem autem essendi pertinet primo quidem substantia rei, de qua jam dictum est; secundo vero ipsa mensura durationis rerum, et quantum ad hoc subdit quod est « principium et mensura saeculorum ». Dicitur autem saeculum (3) mensura durationis uniuscujusque rei. Unde unum saeculum dicitur tempus quo una generatio hominum durare potest, vel quo solet durare communiter memoria factorum humanorum; unde spatium mille annorum a quibusdam saeculum dicitur. Manifestum est autem quod a Deo praefigitur mensura durationis uniuscujusque rei; et ideo dicit quod est principium in quolibet genere et est mensura eorum quae sunt in genere illo, sicut unitas numerorum et tonus (4) in melodiis. Ipsum

(1) Parm. : « ante intelligens. »

(2) Parm. : « humanitatis, nisi praecise. »

(3) Parm. omittit : « saeculum. »

(4) Parm. : « sonus. »

ergo divinum esse est **mensura** omnium saeculorum, non quidem adaequata, sed excedens. Et consequenter exponit in speciali quomodo sit principium saeculorum. Dupliciter enim aliqua existentia durationem habent. Quorundam enim esse subjectum est mutationi, et horum duratio tempore mensuratur, et quantum ad hoc dicit : « Et quod facit esse tempora ». Quorundam vero esse non subjacet mutationi, et horum duratio mensuratur, et quantum ad hoc dicit : « Et facit aevum existentium ». Sicut enim se habet tempus ad motum, ita se habet aevum ad ipsum esse; et ideo subdit quod Deus causaliter est tempus eorum quae fiunt, et ipse est esse causaliter omnibus quocumque modo existentibus, in quo excludit opinionem platoniorum, qui ponebant et tempus et ipsum esse quasi separata subsistere sub Deo. Tertio, ad rationem essendi pertinet generatio, quae est mutatio ad esse; et ideo subdit quod Deus est generatio (1) causaliter omnibus quocumque modo generatis, quia ipse omnibus generationem tribuit ut dicitur Isa., ult. Et sic patet quod ex ipso primo existente, quod est Deus, causatur et aevum, quod est mensura essendi, et substantia, quae est per se existens, et omne existens quocumque modo; et iterum ex Deo causatur quod est mensura motus et ipsa generatio et id quod generatur; et non solum ipsa existentia causantur a Deo, sed etiam quaecumque « sunt in existentibus », ut partes et proprietates naturales, et ea quae quocumque modo vel insunt, ut accidentia, vel substant, ut substantiae.

Deinde cum dicit : « Etenim Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter », ostendit quod omnia conveniunt Deo quodammodo. Ad cujus evidentiam considerandum est quod omnis forma recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis; unde hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum; et ideo non habent esse secundum totam virtutem,

(1) Al. omittitur : « generatio. »

essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens. secundum totam virtutem essendi esse habet; et hoc est quod dicit quod ideo potest esse causa essendi omnibus, quia ipse « non est existens quodam modo », id est secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et praecepit, quia in eo praeexistit sicut in causa, et ab eo ad alia derivatur. Et ideo dicitur I Tim., 1 : *Rex saeculorum*, quia in seipso habet totum esse et omnem substantiam et omnia existentia, et iterum sunt circa ipsum, inquantum ex eo derivantur.

Deinde cum dicit : « Et neque erat, neque erit, neque factus est », ostendit quod omnia ab eo remouentur quantum ad illum modum quo creaturis conveniunt, et dicit quod ipse « non erat », quasi aliquid de suo esse in praeteritum dilapsum sit; « neque erit », quasi aliquid de suo esse expectetur in futurum, et hoc ideo quia ipse non « est factus »; solum autem illorum esse per praeteritum et futurum variatur quibus convenit (1) fieri; neque etiam ei contingit quod generetur in praesenti vel in futuro ad modum generationis temporalis; et, quod plus est, « neque est », secundum scilicet quod significatur tempus praesens, quia ejus esse tempore non mensuratur, sed ipse est existentibus, non quidem ita quod ipse Deus (2) sit ipsum esse (3) formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo platonici utebantur, qui esse separatum dicebant esse existentium, inquantum compositiva per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum apparet per hoc quod subdit quod « non solum existentia » sunt ex Deo, « sed » etiam « ipsum esse existentium est » ex Deo, qui est « ante saecula »; et dicitur esse ante saecula, quia est aevum aevorum, id est mensura omnium dimensionum.

Deinde cum dicit : « Resumentes igitur dicimus quod omnibus existentibus et saeculis, est esse a praeexistente », colligit ea quae dicta sunt, et dicit resumendo quod omnia existentia et mensurae essendi habent esse a praeexistente,

(1) Parm. : « quae contingit. »

(2) Al. : « ita quod est, ipse Deus. »

(3) Parm. omittit : « esse. »

id est a primo ente (1) et omne aevum et tempus, quae sunt durationes, sunt « ex ipso », et ipse est principium effectivum, et causa finalis omnis saeculi, et temporis, et cujuslibet quocumque modo existentis; et iterum omnia ipso participant, sicut prima forma exemplari; et non solum est causa quantum ad fieri rerum, sed et quantum ad totum esse et durationem, quod manifestat cum dicit : « et a nullo existentium recedit »; aedificatore enim recedente, domus remanet, quia est causa domus quantum ad fieri, et non quantum ad esse; sed si Deus subtraheret suam operationem nihil (2) remaneret, quia est causa ipsius esse. Et quia causa praeeminet effectibus, « ipse est ante omnia, et omnia consistunt in ipso », sicut effectus virtute praeexistunt in causa; et universaliter, quidquid quocumque modo est, praeexistit in primo ente, scilicet Deo, in sua natura, et quantum ad esse quod habet in intellectu (2), et quantum ad conversationem sui esse.

Deinde cum subdit : « Et ante alia ipsius participationes esse propositum est », ostendit quod ens dictum de Deo signat processum existentium a Deo, et ostendit quod hoc nomen ens, vel qui est, convenientissime de Deo dicitur. Ostendit autem hoc duabus rationibus, quarum secunda incipit ibi : « Etenim praesse et superesse, praehabens et superhabens ex ipso quod est, ipsum, dico secundum se esse praeexistere fecit ». Prima ratio talis est : Si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis. Hoc est ergo quod dicit quod ipsum « esse propositum » est creaturis ad participandum ante alias Dei participationes ». Quaecumque enim perfectionem creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur omnibus ad participandum, sed per prius participatur quantum ad ipsum esse, quam quaecumque aliam per-

(1) Parm. omittit : « id est, a priori ente. »

(2) Parm. : « ab effectu recederet, effectus non. »

(3) Parm. : « Deo, et quantum ad esse quod habet sine defectu, et quantum ad conservationem. »

fectionem; « et ipsum per se esse est senius » (1), id est primum et dignius « eo quod est per se vitam esse. et eo quod est per se sapientiam esse. et eo quod est per se similitudinem divinam esse ».

Considerandum est autem hic occurrit quid hic dicatur per se esse, vel per se vita et hujusmodi. Ad cujus evidentiam sciendum est quod platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia composita (2), posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur, sicut ante homines singulares, qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem cujus participatione homines singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant, quod ante ista viventia composita erat quaedam vita separata, cujus participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam et similiter per se sapientiam, et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio, quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit, et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientiam, et esse, et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus, sicut supra dixit. Cum ergo dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii, dupliciter intelligi potest. Uno modo secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem, et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem; et sic per se vita est ipsa vita (3) quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia, et sic de aliis. Et istam expositionem ponit infra in vi cap. Hic autem per se vitam accipit pro vita quae inest viventibus; loquitur enim hic de participationibus, vita autem per se existens non est participatio.

(1) Al. : « ipsum pro se est senius. »

(2) Parm. : « compositionem. »

(3) Parm. omittit : « ipsa vita. »

Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse; prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quia ipsum esse comparatur ad vitam et ad alia huiusmodi sicut participatum ad participans; nam etiam ipsa vita est ens quoddam, et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi, et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse; sed, quod magis est, omnia (1) quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia, et alia huiusmodi, quibus existentia participant, participant (2) ipso per se esse, quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, id est forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. Ex hoc ergo concludit principale propositum, scilicet quod Deus convenienter principalius prae omnibus (3) aliis nominibus laudatur sicut existens, quasi ex digniore donorum suorum. Et quod principalius sic laudetur, patet Exod., III, 14, ubi dicitur : *Qui est misit me ad vos.*

Deinde cum dicit : « Etenim praesse et superesse, prae-habens et superhabens ex ipso quod est, ipsum, dico secundum se esse praexistere fecit », ponit secundam rationem, quae talis est : Si alia causa nominetur a suo effectu, oportet quod principalius nominetur Deus per ipsum esse a primo effectu per quem omnia facit; huiusmodi autem est ens : ergo principalius nominatur Deus per ipsum esse. Hoc ergo est quod dicit quod ipse Deus praesse et superesse, prae-habet et superhabet.

Hic ergo considerandum est quod dupliciter unum potest alteri praeferri, scilicet quantum ad hoc quod habetur et quantum ad modum habendi. Sicut unus homo qui habet maiorem scientiam quam alius, praefertur ei quantum ad quantitatem ejus quod habetur. Sed angelus in sapientia

(1) Parm. : « divina ».

(2) Parm. omittit : « participant. »

(3) Parm. omittit : « omnibus. »

praeteritur homini, non solum quantum ad quantitatem sapientiae, sed etiam quantum ad modum habendi, quia homo habet rationaliter, angelus vero intellectualiter; et sic utroque modo excedit, scilicet et quantum ad id quod habet, et quantum ad modum habendi. Quantum autem ad id quod habet, excedit dupliciter, scilicet secundum ordinem, quia prius habet esse, et propter hoc dicitur *praesse*, et quantum ad dignitatem, quia excellentius esse habet, et propter hoc dicitur *superesse*. Et similiter quantum ad modum habendi potest intelligi ratio ordinis et dignitatis, et ideo dicitur *prae-habens* et *superhabens*. Sic igitur Deus eminentius esse habens ex seipso, per quamdam similitudinem inter alios effectus prius fecit esse quod est, id est ipsum secundum se esse, et per ipsum ipse fecit subsistere omnia quaecumque sunt; per hoc enim unumquodque est causatum a Deo quod suum esse est (1) ex Deo, et non solum alia existentia causata participant esse (2), sed etiam ipsa principia existentium participant esse inquantum sunt, et principia sunt. Et primum competit eis esse secundum se, et postea quod sint principia aliorum, etiamsi aliquis velit dicere, secundum opinionem platoniorum, quod per se vita, id est vita quaedam separata sub Deo, sit principium viventium inquantum sunt ventia, et similium per se similitudo; et similiter de omnibus aliis participantibus quaecumque participant hoc vel illo, vel ambobus, vel multis, semper invenies quod huiusmodi licet participantur ab aliis, tamen ipsa etiam participant ipso esse, et primo intelliguntur ut participantur esse quam (3) quod sint principia aliorum per hoc quod ab (4) aliis participantur. Potest autem et hoc intelligi secundum quod per se vita intelligitur ipsa vita quae inest (5) viventibus, quae est formale viventibus principium, et similiter de aliis. Ergo si ista, quae sunt principia aliorum, non sunt nisi per participationem essendi, multo magis ea quae participant ipsis, non sunt

(1) Parm.: « causatur a Deo per suum esse ex Deo. »

(2) Parm. omittit: « esse. »

(3) Al. omittitur: « quam. »

(4) Parm. omittit: « ab. »

(5) Parm.: « vita quidem in. »

nisi per participationem essendi, multo magis ea quae participant ipsis, non sunt nisi per participationem ipsius esse. Et sic patet quod Deus per ipsum esse omnia causat. Ex quo concludit principale intentum, et dicit quod Deus, qui est « per se bonitas », id est tribuens rebus creatis hoc donum, quod est per se esse, laudatur hoc nomine, quod est quasi a digniore, et primo suarum participationum.

« Et ex ipsa et in ipsa est ipsum esse, et existentium principia, et existentia omnia ». Postquam Dionysius ostendit quod omnia existentia universaliter sunt a Deo, hic intendit ostendere quod omnia universaliter sunt in ipso, et circa hoc duo facit. Primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum, ibi : « Etenim in unitate omnis numerus uniformiter praeexistit ». Dicit ergo primo quod non solum ex ipsa Dei bonitate, sed etiam in ipsa est ipsum per se esse, quod est Dei participatio et omnia principia existentium, et omnia existentia, tam (1) substantiae quam accidentia, et omnia quocumque modo continentur sub esse, sicut entia imperfecta, ut ens in potentia, et motus, et alia huiusmodi. Et ne aliquis crederet quod ista hoc modo sint in Deo sicut in seipsis, consequenter hoc excludit. In seipsis enim omnia causata sunt finita; in Deo autem sunt infinita, quia in Deo sunt ipsa divina essentia. Et ideo dicit quod haec incomprehensibiliter iterum in seipsis oppositionem habent et diversitatem, in Deo autem conjunguntur simul; et ideo dicit « et conjuncte ». Iterum in seipsis habent multitudinem, in Deo autem sunt unum, et ideo addit « et singulariter » id est unite.

Deinde cum dicit. « Etenim in unitate omnis numerus uniformiter praeexistit », probat propositum; et primo, per exempla; secundo, per rationem, ibi : « Principium enim est existentium ». Circa primum duo facit. Primo, proponit exempla; secundo, per exemplum arguit, ibi : « Nihil igitur inconueniens est ex obscuris imaginibus ad omnium causam ascendentes, supermundanis oculis contemplari omnia in omnium causa ».

(1) Parm. addit : « solae. »

Circa primum proponit quatuor exempla, quorum primum est de unitate et numero, et dicit quod numerus uniformiter praeexistit in unitate, quia unitas virtute est omnis numerus, ut Boetius dicit in *Arithmetica*. Dicit autem « uniformiter », quia omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est; unde numerus in unitate est existens in ea per modum unitatis. et hoc est quod dicit « uniformiter ». Iterum dicit: « Unitas habet in seipsa omnem numerum », quia omnes proprietates omnium numerorum aliquo modo inveniuntur in unitate. Sive enim accipiam numeros quadratos, sive cubicos, sive quascunque alias figuras numerorum, in qualibet dispositione numerorum invenitur unitas prima. Et iterum considerandum est quod omnis numerus in ipsa unitate est unus, sed quanto magis recedit ab unitate, tanto magis distinguitur et in multitudinem deducitur.

Secundum exemplum ponit de centro, et dicit quod in centro omnes linea quae deducuntur ad circumferentiam, simul existunt sicut in principio communi, et illud signum, idest punctum, quod dicitur centrum, habet in seipso uniformiter omnes lineas (1) conjunctas, et sibi invicem, et principio a quo processerunt, quia sicut ab uno principio (2) producuntur in multitudinem, ita eorum multitudo terminatur ad centrum sicut ad terminum. Et considerandum est quod lineae quae in ipso centro uniuntur perfecte, parum recedentes a centro, parum distant ab invicem, et hoc simpliciter dicendum est quod inquantum sunt (3) centro propinquiores, intantum et ipsi centro et sibi invicem magis uniuntur; quanto vero magis distant a centro, tantum etiam magis distant a se invicem, sicut etiam est de numero, qui quanto magis recedit ab unitate, tanto magis multiplicatur.

Tertium exemplum ponit de natura universali, quae, secundum Platonem, est aliqua substantia separata, secundum Aristotelem vero est aliqua virtus primi corporis naturalis. Utrolibet autem modo accipiatur natura uni-

(1) Parm. omittit: « omnes lineas. »

(2) Parm. omittit: « principio. »

(3) Parm. omittit: « sunt. »

versalis, manifestum est quod in universali natura omnium naturalium adunantur naturae cujuslibet naturae particularis, non per modum confusionis, sicut adunantur lapides in acervo, sed per modum unionis cujusdam, sicut si dicamus quod rationes generabilium virtualiter consistunt in sole, et omnes rationes membrorum virtualiter existunt in semine.

Quartum exemplum ponit de anima, quae est causa corporis, et sicut efficiens, et sicut forma, et sicut finis, ut dicitur in II *De anima*, et sic in anima, sicut in causa communi, praeexistunt omnes virtutes partium animalis, quibus toti corpori providetur. Omnes enim radicanur in anima sicut in communi radice. Ex his igitur exemplis concludit ulterius, quod nos possumus ex praemissis sicut ex quibusdam similitudinibus obscuris, id est deficientibus a divina repraesentatione, ascendere ad universalem causam omnium per similitudinem causarum particularium, ut sic oculis mentis transcendendo omnia mundana, contemplemur omnia simpliciter esse in Deo, qui est omnium causa, et quod ea quae sibi sunt invicem contraria prout sunt in suis naturis, in Deo praeexistunt simpliciter et unite. Quae enim est proportio particularis causae ad suos effectus, eadem est proportio universalis causae ad omnia.

Deinde cum dicit : « Principium enim est existentium », probat idem per rationem, per quam etiam praedicta probatio confirmatur. Omnia enim multa quae sunt ex uno principio, praeexistunt unite in principio primo. Sic igitur patet quod omnia sunt in Deo unite, cum ipse sit principium omnium. In hac autem Dei causalitate primo ponit ea quae pertinent ad ipsum esse, et dicit quod a Deo est « ipsum esse », rerum, « et omnia existentia, quocumque modo sint ». Ad esse autem pertinet et principium essendi, et finis, quia in omnibus existentibus inveniuntur; et ideo dicit quod ab ipso est « omne principium » et « omnis finis ». Secundo ponit ea quae pertinent ad vitam, et dicit quod ex Deo est « omnis vita » et « immortalitas », quae est indeficientia vitae. Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam, et dicit quod ex Deo est « omnis sapientia ». Et quia sapientis est ordinare, subjungit « et omnis ordo »

et « omnis harmonia », quae est convenientia ordinis. Quarto, ponit ea quae pertinent ad virtutem, et dicit quod ex Deo est « omnis virtus ». Ad virtutem autem pertinet quod aliquid conservetur a nocivis, et quantum ad hoc dicit « omnis collocatio »; et quod diffundat ea quae quis habet, et quantum ad hoc dicit omni distributio. Quinto, ponit ea quae pertinent specialiter ad cognitionem; unde dicit « omnis intellectus » quantum ad angelos; « omnis sermo », id est ratio, quantum ad homines; « omnis sensus » quantum ad animalia; « omnis habitus », quo perficitur ratio cognoscitiva vel appetitiva. Sexto, ponit ea quae pertinent ad corporalia, et dicit « omnis statio », id est quies, et « omnis motus ». Septimo, ponit ea quae pertinent ad unum, et dicit « omnis unio » universaliter, « omnis concretio » quantum ad unionem (1) corporum, « omnis amicitia » quantum ad unionem affectionum, « omnis concordatio » quantum ad unionem conceptionum et sententiarum. Ultimo ponit ea quae pertinent ad multitudinem, et dicit « omnis discretio », id est distinctio, et « omnis definitio », id est determinatio uniuscujusque, unumquodque enim determinatur in se per hoc quod est ab aliis distinctum. Et non solum ista sunt a Deo, sed etiam quaecumque alia pertinent ad esse quibus entia informantur.

LECTIO II

Deus est causa particularium entium.

Existencia omnia figurant, et ex eadem omnium causa sunt, et intelligibiles, et intellectuales deiformium angelorum substantiae, et animarum, et omnis mundi naturae, et quocumque modo aliis inesse, aut secundum cogitationem esse dicta. Et quidem sanctissimae et prorectissimae virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatae, ab ipsa et in ipsa, et esse et deiformiter esse habent; et post illas subjecte et extreme sicut ad angelos, sicut ad nos autem supermundanae :

(1) Al. : « ad diminutionem. »

et animae, et omnia alia existentia secundum eamdem rationem et esse et bene esse habent, et sunt et bene sunt, et praeexistente esse et bene esse habentia, et in ipso et existentia et bene existentia, et ex ipso incipientia, et in ipso custodita, et ad ipsum terminata. Et quasdam quidem dignitates essendi distribuit superioribus (1) substantiis, quas et aeternas vocant eloquia; esse autem ipsum ab existentibus omnibus nequaquam derelinquitur. Et ipsum autem esse est ex praeexistente, et ipsius est esse, et non ipse est esse, et in ipso est esse, et non ipse est in eo quod est esse, et ipsum habet esse, et non ipse habet esse, et ipse est essendi aevum, et principium, et mensura ante substantiam existens, et ante id quod existit, et ante aevum, et omnium substantificator, et principium, et medietas, et finis. Et propter hoc ab eloquiis qui vere praeexistit, secundum omnium existentium intentionem multiplicatur, et erat in ipso et est et erit, et factum est et fit et fiet, proprie laudatur. Ista enim omnia, ut decet Deum, intelligentibus ipsum secundum omnem intentionem supersubstantialiter esse significant, et existentium ubique causam. Etenim non hoc quidem est, hoc autem non est, neque alicubi quidem est, alicubi autem non est; sed omnia est, ut omnium causa, et in ipso omnia principia, omnes terminationes, omnium causa totorum, comprehendens et prae-habens, et super omnia est sicut ante omnia supersubstantialiter superexistens, propter quod et omnia de ipso et simul praedicantur et nihil est omnium; omnis figurae, omnis formae sine forma, sine pulchritudine; principia et media, et fines existentium incomprehensibiliter, et excellenter in seipso praeaccipiens, et omnibus esse, secundum unam et superunitam causam, immaculate lucendo superfundens. Si enim noster sol sensibilium substantias et qualitates, et quidem multas et differentes existentes, tamen ipse unus existens, et uniforme lucendo superfundens lumen, renovat et nutrit, et custodit, et perficit, et discernit, et unit, et refluere facit, et germinabilia esse facit, et auget, et commutat, et collocat, et ex planta prodire facit, et sursum movet, et vivificat omnia, et totorum unumquodque juxta proprietatem suam, eodem et uno solo participat; et multorum participantium unus sol causas in seipso uniformiter praeaccepit; multo magis in causa omnium et ipsius, et

(1) In cit. translatione : « melioribus. »

omnium praeexistere existentium exemplaria secundum unam supersubstantialem unionem. est concedendum quoniam et substantias producit secundum excessum a substantia.

« Existentia omnia figurant, et ex eadem omnia causa sunt. » Postquam Dionysius ostendit Deum universalem omnium causam essendi; hic ostendit quod est causa omnium particularium entium secundum quod sunt in propriis naturis, et dividitur in partes tres. In prima ostendit propositum; in secunda, determinat de exemplaribus, ibi : « Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulariter praeexistentes ». In tertia, epilogat quae supra dicta sunt, ibi. « Igitur omnia existentia ipsi secundum unam omnium segregatam unionem sunt attribuenda ». Circa primum tria facit. Primo, ostendit proprias naturas rerum esse a Deo; secundo, infert corollarium ex dictis, ibi : « Et propter hoc ab eloquiis qui vere praeexistit secundum omnium existentium intentionem multiplicatur »; tertio, manifestat per exemplum, ibi : « Si enim noster sol sensibilibus substantias et qualitates, et quidem multas et differentes existentes, tamen ipse unus existens et uniforme lucendo superfundens lumen, renovat, et nutrit, et custodit... multo magis in causa omnium », etc. Circa primum duo facit. Primo, ponit omnes gradus entium a Deo esse; secundo, quod etiam ipsum esse commune est a Deo, ibi. « Et quasdam quidem dignitates essendi distribuit superioribus substantiis ». Circa primum tria facit. Primo, distinguit gradus entium, dicens eos esse a Deo; secundo, subjungit gradus supremorum entium, ibi : « Et quidem sanctissimae et propectissimae virtutis existentes... ab ipsa et in ipsa, et esse et deiformiter esse habent »; tertio, distinguit gradus interiorum entium, ibi : « Et animae et alia existentia secundum eandem rationem et esse et bene esse habent ».

Dicit ergo primo quod ex universali causa omnium, quae Deus est, sunt substantiae angelorum, Deo similium, quae sunt « intelligibiles », inquantum sunt immateriales, et sunt « intellectuales », inquantum habent virtutes intelligendi se et alia, et iste est primus gradus substantiarum quae nec corpora sunt nec corporibus unita. Secundus gradus est

substantiârum quae non sunt corpora, sed corporibus unita sunt, et quantum ad hoc dicit « et animarum ». Tertius gradus est substantiarum corporalium, et quantum ad hoc dicit « et omnis mundi naturae ». In quarto gradu entium sunt accidentia, quae sunt in novem generibus. Quintus gradus est eorum quae non sunt in rerum natura, sed in sola cogitatione, quae dicuntur entia rationis, ut genus, species, opinio et huiusmodi, et quantum ad hos duos gradus dicit quod a Deo sunt « quocumque modo » aliqua dicantur inesse aliis, « sicut accidentia, « aut esse secundum cogitationem », sicut entia rationis.

Deinde cum dicit : « Et quidem sanctissimae et provectissimae virtutes existentes... ab ipsa et in ipsa, et esse et deiformiter esse habent », distinguit gradus supremorum entium, id est angelorum, qui in tres hierarchias (1) distinguuntur. Quantum ergo ad angelos supremae hierarchiae dicit quod ab ipsa universali causa omnium, et etiam in ipsa habent et esse et conformitatem ad Deum « virtutes » angelicae supremae hierarchiae, quae sunt « sanctissimae » propter perfectam conjunctionem ad Deum, « et provectissimae » propter altitudinem qua aliis supereminet, et sunt « collocatae » quasi « in vestibulis supersubstantialis » divinae « Trinitatis ». Est enim sententia Dionysii, ut patet in XIII cap. *Angelicae hierarchiae*, quod angeli supremae hierarchiae ad exteriora non mittuntur, et sic in abscondito altissimae divinae contemplationis constituti, semper assistere dicuntur ad similitudinem ministrorum qui cum Rege semper morantur, in domibus ejus excubantes. Quantum vero ad angelos secundae hierarchiae, dicit quod virtutes angelicae mediae hierarchiae quae praedictis virtutibus subjiuntur « subiecte », id est inferiori modo, a Deo esse habent. Quantum vero ad angelos infimae hierarchiae, angelicae virtutes habent esse a Deo « extreme », id est infimo modo. Sed extremum et infimum dicitur in angelis per comparisonem ad superiores, sed per comparisonem ad nos sunt supermundanae, et super modum rerum mundanarum Dei bonitatem participant.

(1) Parm. omittit : « hierarchias: »

Deinde cum dicit : « Et animae et alia omnia existentia secundum eandem rationem et esse et bene esse habent », distinguit quosdam gradus in inferioribus, scilicet in animabus et in corporalibus substantiis, et hoc dupliciter. Primo, secundum ordinem qui est inter esse et bene esse, et hoc est quod dicit quod « animae et omnia alia existentia » infra animas « habent esse et bene esse », et denominantur « existentia, et bene existentia », inquantum habent esse et bene esse a primo ente, et inquantum sunt in primo ente et entia et bene entia, et hoc « secundum eandem rationem : secundum quam dictum est (1) de angelis. Secundo, ostendit gradum in istis quantum ad progressum essendi; hujusmodi enim incipiunt esse ex ipso primo ente, sicut ex primo principio, et in ipso primo ente custodiantur, id est conservantur, sicut in primo principio, quod est causa non solum faciens sed et conservans in esse, et ad ipsum primum ens terminantur omnia sicut ad ultimum finem. Hujusmodi autem gradus attribuuntur substantiis inferioribus, inquantum sunt mutatione subjectae, per quam esse incipiunt, et meliorantur secundum processum de esse in bene esse.

Deinde cum dicit : « Et quasdam quidem dignitates essendi distribuit superioribus substantiis », ostendit quod Deus est causa ipsius esse communis, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quod ipsum esse est omnibus commune; secundo ostendit qualiter ipsum esse commune se habeat ad Deum, ibi : « Et ipsum autem esse est ex praeeistente ». Dicit ergo primo quod Deus distribuit superioribus substantiis quasdam nobiliores proprietates essendi, per quas superiores substantiae vocantur aeternae, quasi semper existentes, secundum illud Psalmistae (Ps. xxiii, -7 : *Elevamini portae aeternales*. Dicuntur autem aeternae, quia quantum ad aliquid aeternitatem participant, non quia semper fuerunt, sed quia ex quo fuerunt, nunquam desinunt esse. Et licet hujusmodi dignitates essendi superioribus tantum substantiis conveniant, tamen hoc ipsum quod est esse, ab omnibus existentibus non derelinquitur, quia nihil potest dici existens nisi habeat esse.

(1) Parm. : « dicuntur haec. »

Deinde cum dicit : « Et ipsum autem esse est ex prae-existente », ostendit quomodo esse se habeat ad Deum, et dicit quod ipsum esse commune est ex primo ente quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo, et hoc est quod dicit quod « ipsum esse commune est ipsius Dei », tanquam ab ipso dependens, « et non ipse » Deus « est esse », id est ipsius esse communis, tanquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum, et hoc est quod dicit quod « esse » commune « est in ipso » Deo sicut contentum in continente, « et non » e converso « ipse » Deus « est in eo quod est esse ». Tertio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius, et hoc est quod dicit quod « esse » commune « habet ipsum », scilicet Deum, ut participans similitudinem ejus, « non » autem « ipse » Deus « habet esse » quasi participans ipso esse. Et ex hoc patet quod ipse Deus est ipsius esse creati aevum, et duratio ejus, hoc est durationis ratio, et est etiam principium ejus et mensura, ita tamen quod ipse est existens ante omnem substantiam et ante omne ens et ante omne aevum, et non solum est ante omne ens et ordine, sed etiam causalitate, quia est « omnium substantificator », sicut causa subsistendi omnibus est « principium » essendi omnibus, « et medietas », secundum quod duratio et processus omnium est ab eo, et est etiam « finis » in quem omnia tendunt.

Deinde cum dicit : Propter hoc ab eloquiis qui vere praeexistit, secundum omnium existentium intentionem multiplicatur », infert conclusionem ex dictis, et dicit quod propter hoc quod Deus est principium omnibus, in sacra Scriptura ipse Deus qui vere praeexistit omnibus, multipliciter laudatur secundum omnem rationem existentium. Di-

citur enim de eo quod *erat, et est, et futurus est*, Apoc., I, per quod intelligitur « quod factum est », id est praeteritum, et quod « fit » (1 id est praesens, et quod « fiet », id est futurum. Quod quidem non est intelligendum quasi esse divinum subjaceat tempori, sed per hoc significatur his qui possunt intelligere divina, ut decet secundum Deum, quod omne esse secundum quamcumque rationem essendi, substantialiter existit in eo qui omnium existentium est causa. Non enim esse suum est finitum per aliquam naturam determinatam ad genus vel speciem, ut possit dici quod est hoc et non est illud, ut sunt determinatae etiam substantiae spirituales, neque etiam per locum, ut possit dici quod est hic et non est ibi, sicut accidit in corporibus, sed ipse quasi « omnium causa » est, id est, omne esse in se praehabet, et in ipso comprehenduntur et praehabentur principia omnium entium et fines, non tamen eodem modo sicut in ipsis rebus, sed ipse est super omnia, sicut ante omnia supereminenter existens. Et quia in ipso quodammodo sunt omnia, quasi in se omnia comprehendente, simul de ipso omnia praedicuntur, et simul ab ipso omnia removentur, quia nihil est omnium, sed super omnia, sicut dicitur quod ipse est omnis figurae, inquantum omnes in ipso praeexistunt, et tamen est sine figura, quia non habet esse ad modum rerum figuratorum, et eadem ratione est omnis pulchritudinis, et tamen sine pulchritudine, inquantum scilicet ipse in seipso incomprehensibiliter et excellenter praecepit principia, media et fines, non secundum aliquam compositionem, sed ex hoc quod ipse secundum unitatem unam omnibus esse infundit, superlucendo eis absque sui maculatione; non enim est alterans alteratum, sicut in corporibus accidit.

Deinde cum dicit : « Si enim noster sol sensibilibus substantias et qualitates, et quidem multas et differentes, tamen ipse unus existens... renovat, et nutrit, et custodit, et perficit... multo magis in causa omnium, et ipsius, et omnium praexistere existentium exemplaria secundum unam supersubstantialem unionem est concedendum », manifestat quod dixerat per exemplum sensibile, et dicit

(1) Parm. : « sit. »

quod noster sensibilis sol unus existens, et uniformiter lumen infundendo omnibus, omnia sensibilia, et quantum ad substantias, et quantum ad qualitates, « renovat », quibusdam corruptis alia de novo generando, sicut in plantis et in vitibus ex gelu percussis apparet, « et nutrit » omnia viventia, « et custodit », id est conservat universaliter omnia tam viventia quam non viventia, « et perficit », id est ad vitam et debitam perfectionem adducit, « et discernit », id est distinguit sensibilibus diversitatem, « et unit », ex multis unum constituendo, et plantas hieme per frigus exsiccatas « re florere facit », etiam infra tecta conclusas, et facit eas germinare, et ejus virtute generantur (1) plantae (2) et animalia, « et commutat ea » quae commutantur in rerum natura, « et collocat », id est firmiter esse et convalescere facit unumquodque in suo loco, vel etiam in suis principiis; iterum « ex planta facit prodire » fructus et semina et alias plantas, « et sursum movet » alimentum a radice plantarum ad summities ipsarum, « et vivificat omnia » quae vivunt, et unumquodque omnium naturalium corporum secundum suam proprietatem participat virtutem unius et ejusdem solis. Ex quo patet quod « unus » et idem « sol in seipso » causaliter « praecepit uniformiter », id est secundum suam virtutem, ea quae a diversis participantur. Non enim effectus participarent causam nisi causa in se prae haberet causaliter ea quae sunt effectuum. Eadem autem est proportio causae particularis ad suos particulares effectus et causae universalis ad suos, quinimo plus influit causa universalis ad suos effectus, quam causa particularis. Si igitur in sole secundum unam ejus virtutem praeexistunt uniformiter omnes ejus effectus, multo magis in Deo, qui est causa et ipsius solis et omnium existentium, concedendum est quod praeexistant exemplares rationes omnium entium secundum unitatem supersubstantialem, quae scilicet omnium substantiarum unitates excedit. Sic enim omnia praeexistunt in Deo, sicut ipse omnium est productivus, producit autem omnes substantias secundum virtutem qua

(1) Parm. : « germinant. »

(2) Parm. addit : « vites. »

excedit substantias omnes. Unde sequitur quod omnia in Deo praeexistent secundum virtutem substantialiter unam.

LECTIO III

De exemplaribus rerum.

Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulariter praeexistens, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates, existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas substantialis essentia omnia praedefiniit et produxit. Si autem philosophus Clemens probat, et ad aliquid exemplaria dici in existentibus principaliora, procedit quidem non per propria et perfecta et simplicia nomina sermo ille. Concedentibus autem et hoc recte dici, memoranda est theologia dicens quod non demonstrabo tibi illa ut eas post illa, sed ut per istorum proportionalem cognitionem ad omnium causam, sicut possumus, sursum agamur. Igitur omnia existentia ipsi secundum unam omnium segregatam unitiorem sunt attribuenda, quoniam ab essentia substantificae processione et bonitatis incipiens, et per omnia radens, et omnia ex ipsa essentia implens, et in omnibus existentibus exultans, omnia quidem in seipsa praehabet secundum unum simplicitatis excessum, omnem duplicitatem refutans, omnia autem eodem modo continet secundum super simplicitatem ipsius infinitatem, et ab omnibus singulariter participatur: quemadmodum et vox una existens et eadem a multis audientibus sicut una participatur. Omnium igitur existentium est principium et finis qui praeexistit. Principium quidem sicut causa, finis autem sicut cuius gratia, et terminus omnium, et infinitas omnis infinitatis (1), et finis excedenter sicut oppositorum. In uno enim, sicut multis dictum est, existentia omnia: et praehabet, et subsistere facit (2) praesens omnis et ubique, et secundum unum et idem, et secundum idem omne, et ad omnia procedens, et manens in seipso et stans, et motus, et neque stans neque motus, neque principium habens

(1) Al. : « finalitatis. »

(2) Al. : « praexistere facit. »

aut medium aut finem, neque in aliquo existentium existens : et neque totaliter ipsi convenit aliquid aeternaliter existentium, aut temporaliter subsistentium ; sed a tempore et aevo, et his quae sunt in aevo, et his quae sunt in tempore omnibus segregatur. Propter quod et ipsum aevum, et existentia, et mensurae existentium, et mensurata per ipsum et ab ipso.

« Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulariter praexistentes ». Postquam Dionysius ostendit Deum esse causam omnium entium secundum proprias naturas, hic determinat de exemplaribus rerum secundum quae quaecumque res in propriis naturis productae (1) esse videntur, et circa hoc duo facit. Primo, enim ostendit quae sunt rerum exemplaria; secundo, excludit errorem ibi : « Si autem philosophus Clemens probat et ad aliquid exemplaria dici in existentibus principaliora, procedit quidem non per propria et perfecta et simplicia nomina sermo ille ».

Circa primum considerandum est quod platonici ponentes Deum esse totius esse causam, quia credebant quod idem non posset esse causa plurium secundum propria in quibus differunt, sed solum secundum id quod est omnibus commune, posuerunt quasdam secundas causas, per quas res ad proprias naturas determinatur, et quae communiter esse a Deo recipiunt, et has causas exemplaria rerum vocabant, sicut exemplar hominis dicebant quemdam hominem separatum, qui esset causa humanitatis omnibus singularibus hominibus, et similiter de aliis. Sed Dionysius sicut dixerat Deum esse causam totius esse communis, ita dixerat eum esse causam proprietatis uniuscujusque; unde consequebatur quod in ipso Deo essent omnium entium exemplaria. Quod quidem hoc modo intelligi oportet. Deus enim etsi in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem cognoscit quidquid in eo virtualiter existit. Sic igitur cognoscit ex ipso posse procedere res diversas. Hujusmodi igitur quae cognoscit ex se posse prodire, rationes (2) intellectae dicuntur. Non autem omnes hujusmodi rationes

(1) Parm. : « productivae. »

(2) Parm. : « res. »

exemplaria dici possunt. Exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud. Non autem omnia, quae scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere. Illae igitur solae rationes intellectae a (1) Deo exemplaria dici possunt ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex (2) artificia ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt. Hoc est ergo quod dicit quod « exemplaria dicimus esse » non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium « rationes » intellectas, quae sunt substantiarum factivae, et praeexistunt in Deo « singulariter », id est unite, et non secundum aliquam diversitatem; et huiusmodi rationes sancta Scriptura vocat « praedestinationes », sive praedestinationes, secundum illud Rom., viii, 30 : *Quos praedestinavit, hos et vocavit*; et vocat etiam eas « divinas et bonas voluntates », secundum illud Psalm. cx, 2 : *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*. Quae quidem praedestinationes et voluntates sunt distinctivae entium, et effectivae ipsorum, quia huiusmodi rationes « supersubstantialis Dei essentia praedeterminavit omnia et produxit ».

Deinde cum dicit : « Si autem philosophus Clemens probat, et ad aliquid exemplaria dici in existentibus principaliora, procedit quidem non per priora et perfecta et simplicia nomina sermo ille », excludit contrarium errorem ponentium exemplaria rerum esse quaedam suprema entia separata, et imponit hunc errorem quidam Clementi philosopho, et dicit quod si ille philosophus approbat quod quantum ad aliquid ea quae sunt principaliora in existentibus, dicuntur inferiorum exemplaria, non procedit ejus ratio per nomina propria et perfecta et simplicia. Exemplar enim est secundum quod fit aliud, ut sic exemplar imitetur. Res autem non sunt factae ad hoc ut imitentur aliqua superiora entia, sed ad hoc quod in eis impleatur quod divina sapientia ordinavit. Unde non sunt proprie rerum exemplaria quaecumque rerum principalia; similiter

(1) Parm. : « intellectuales in Deo. »

(2) Al. additur : « artificio. »

etiam non sunt perfecta exemplaria, cum et ipsa aliis exemplaribus indigeant; non sunt etiam simplicia, quia sunt simul exemplaria et exemplata. Sed si et hoc concedatur quod hoc recte dici possit quod superiora sunt inferiorum exemplaria (1) inquantum inferiora imitantur secundum quod possunt superiora, tamen commemoranda est sacrae Scripturae sententia, quae dicit : *Non monstrabo tibi illa, scilicet superiora entia, ut eas post illa*, sed ut cognoscendo ista secundum nostram proportionem elevemur prout possumus ad cognoscendum omnium causam. Sic ergo concedi potest quod sunt exemplaria, non quidem ut eis finaliter conformemur, sed ut per eorum considerationem tendamus in Deum, cui conformari debemus. Sumitur autem sententia illa sacrae Scripturae ex hoc quod dicitur Deut: iv, 19 : *Ne forte (inquit) oculis elevatis ad coelum, videas solem et lunam et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea*.

Deinde cum dicit : « Igitur omnia existentia ipsi secundum unam omnium segregatam unitiorem sunt attribuenda », epilogat quae supra dicta sunt, ostendens quomodo Deus habet universalem habitudinem ad omnia. Concludit ergo primo ex praemissis quod omnia sunt ei attribuenda, non quidem secundum aliquam compositionem, sed secundum aliquam simplicem unitatem. Et hoc ideo quia ipse Deus incipit suam perfectionem aliis communicare ab ipsa processione essendi, per quam res substantificantur, et ab ipsa processione bonitatis; haec enim inveniuntur primo inter ea quae a Deo procedunt in creaturas, esse et bonum; posteriora enim his sunt vita et sapientia, et huiusmodi processio esse et bonitatis vadit per omnia entia, quia omnia sunt entia et bona, non omnia sunt viventia vel sapientia, et sic omnia implentur ex participatione ipsius esse, et sic in omnibus existentibus existit per quamdam existentiam. Quia igitur sic omnibus esse largitur divina essentia, omnia in seipsa praehabet, non quidem secundum aliquam compositionem, sed secundum simplicissimam unitatem, omnem pluralitatem refutans. Sic igitur prima universalis habitudo est quod essen-

(1) Al. : « quod superiorum exemplaria. »

tia divina omnia in seipsa prae-habet. Secunda est quod omnia in esse continet et conservat secundum simplicem sui infinitam unitatem. Tertia universalis habitudo est quod singularis et una existens participatur ab omnibus, sicut et vox una et eadem existens, participatur a multis audientibus; est enim vox una secundum principium, multiplex vero secundum diffusionem. Ex his autem concludit quartam universalem habitudinem, scilicet quod divina essentia est « principium omnium existentium et finis », non quidem quod per essentiam generatur, sicut sanitas generatur per medicinam, sed sicut qui praeexistentibus praeexistit. « Principium quidem » est omnium « sicut causa » factiva rerum; « finis vero sicut cujus gratia » fiunt omnia, et ipse est etiam « terminus omnium »: cujuslibet enim motus terminatio est ad divinam essentiam, et ab ipsius infinitate derivatur « omnis infinitas » et omnis « finis », sicut a causa excedente, quae producit opposita, quia neutri appropriatur tanquam ad unum eorum limitata. Ratio quare potest esse omnium causa, est ista, quia omnia existentia prae-habet in sui unitate, et quia ex eo quod habet unumquodque et causat aliquid ad similitudinem sui sequitur quod ille qui in se habet omnia, subsistere facit omnia, praesens omnibus rebus et ubique, non secundum diversas sui partes, sed secundum unum et idem, et secundum idem est omnia, inquantum in sua simplici essentia omnia virtualiter praeexistunt, et similiter secundum idem procedit ad omnia causative, et tamen manet in seipso immutabilis existens in causando, « et stans » est inquantum non mutatur, « et motus » inquantum diffundit ad alia sui similitudinem. Et omnia ista quae de Deo affirmamus, possunt ab eo negari, quia non ita conveniunt ei sicut inveniuntur in rebus creatis et sicut intelliguntur a nobis et significantur. Unde, licet bene dictum sit quod sit principium omnium et finis, tamen neque habet principium neque medium neque finem. Et licet dictum sit quod est praesens omnibus et ubique, tamen non est in aliquo existentium eo modo quo unum creatum dicitur esse in alio. Et licet dictum sit quod ipse est omne existens, non tamen est aliquid existens de numero existentium creatorum. Et universaliter non convenit ei

aliquid de numero creatorum, vel « existentium aeternaliter », id est supra tempus vel etiam « subsistentium temporaliter », sed separatur per quamdam eminentiam et « a tempore », quod mensurat motum et mutabilia, et ab « aevo », quod mensurat ipsum esse et ea quae existunt immutabiliter, et etiam separatur « ab his quae sunt in aevo et tempore » per eminentiam quamdam. Et ideo ipsum aevum et ea quae sunt et quaecumque aliae mensurae entium et ea quae huiusmodi mensuris mensurantur, sunt « per ipsum », quia similitudinem ejus habent sicut primi exemplaris « et ab ipso » sicut a primo activo principio.

CAPUT SEXTUM

De Vita.

LECTIO I

Sed de istis quidem in aliis opportunius dictum sit, nunc autem laudanda est nobis vita aeterna, ex qua est per se vita et omnis vita et a qua ad omnia quocumque modo vita participantia vivere juxta proprietatem uniuscujusque disseminatur. Et quidem immortalium angelorum vita et immortalitas et ipsum non destructivum angelici sempiterni motus, ex ipsa et propter ipsam et sunt et subsistunt; propter quod et videntes semper et immortales dicuntur et non immortales rursus, quoniam non a seipsis habent immortales esse et aeternaliter vivere, sed ex vivifica et omnis vitae effectiva et contentiva causa. Et sicut in existente dicebamus, quod et ipsius quod est per se esse, est causa (1), ita et hic rursus, quod et ipsius per se vitae semper vivens (2) divina vita est vivificata et substantificativa, et omnis vita et vivificativus motus est ex vita quae est super omnem vitam et omne principium omnis vitae. Ex ipsa et animae non destructibile habent et animalia omnia et

(1) In cit. transl. : « aevum »: Forte utrumque apponendum sic : « aevum et causa, » ut in Commentario.

(2) Ibid. : « supervivens. »

plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere. Qua destructa secundum eloquium, deficit omnis vita et ad quam et ea quae infirmitate ad participandum ipsa desererunt, rursus conversa rursus animalia fiunt. Et dat quidem prius per se vitae esse vitam et omni vitae et particulari esse proprie unamquamque quod esse naturaliter habet. Et supercoelestibus quidem vitis immaterialem et deiformem, et invariabilem immortalitatem, et sortem, et indeclinabilem motum sempiternum, superextenta propter abundantiam bonitatis et ad daemonum vitam; neque enim ista esse ab alia causa, sed ex ipsa et esse vitam et permanentiam habet.

« Sed de istis quidem in aliis opportunius dictum est. nunc autem laudanda est nobis vita aeterna. » Postquam Dionysius determinavit de existente, hic determinat de vita (1), quia processio vitae est minus communis quam processio ipsius esse, et circa hic duo facit. Primo, proponit quomodo nomine vitae ostenditur in Deo causalitas omnis vitae; secundo, manifestat divinae vitae causalitatem, ibi : « Et quidem immortalium angelorum vita et immortalitas et ipsum non destructivum angelici sempiterni motus, ex ipsa et propter ipsam et sunt et subsistent ».

Dicit ergo primo quod de his quae pertinent ad ens. dictum est diffusius et diligentius in aliis libris; fecit enim multos libros quos non habemus. Sed nunc laudandus est Deus per hoc quod dicitur « vita aeterna », secundum illud I Joan., ult., 20 : *Hic est verus Deus et vita aeterna*, sicut « ex qua est ipsa per se vita », id est ipsa vita communis, « et omnis vita » particularis et ab ipsa divina vita « disseminatur », id est distribuitur, « vivere » ad omnia quae participant vitam « quocumque modo secundum proprietatem uniuscuiusque »; quasi diceret quod Deus dicitur vita aeterna inquantum est causa communis et particularis vitae et omnium viventium.

Deinde cum dicit : « Et quidem immortalium angelorum vita et immortalitas et ipsum non destructivum angelici sempiterni motus ex ipsa et propter ipsam et sunt et

(1) Al. : « postquam Dionysius determinat de vita », etc.

subsistunt », manifestat causalitatem divinae vitae, et circa hoc tria facit. Primo, manifestat universalem causalitatem Dei respectu vitae; secundo, ostendit causalitatem ejus respectu cujuslibet proprietatis vivendi, ibi : « Et dat quidem prius per se vitae esse vitam »; tertio, ostendit qualis sit comparatio cujuslibet vitae ad primam vitam, ibi : « Et sive intellectualem dicas, sive rationalem, sive sensibilem et augmentativam..., ex ipsa vivunt et vivificant ». Circa primum tria facit. Primo, manifestat causalitatem Dei respectu supremae vitae, quae est angelorum; secundo, respectu vitae communis, ibi : « Et sicut in existente dicebamus..., ita et hic rursus »; tertio, quantum ad vitam infimam, ibi : « Ex ipsa et animae non destructibile habent ».

Circa primum considerandum est quod illa proprie dicuntur viventia in corporalibus quae habent motum ex seipsis, non ab aliquo extrinseco, mota, sicut animalia et plantae. Et quia quaelibet operatio quodammodo est motus, quaecumque habent operationem ex seipsis, non ab aliis exterioribus acta vel mota ad agendum, haec (1) dicuntur viventia. Et quia operatio rei consequitur existentiam (2) ejus, in nomine vitae duo intelliguntur, scilicet ipsum esse viventis, ut tale sit quod ei competat per se operari, et propter hoc quod operatio vel motus viventis inest ei per seipsum. Quantum ergo ad primum horum dicit quod ex ipsa divina vita sicut ex primo activo principio et propter ipsam sicut propter finem, non solum esse, sed et consistere habet vita et immortalitas angelorum immortaliter viventium. Quantum vero ad secundum dicit quod existentia vitae est ipsa incorruptibilitas « sempiterni motus angelici », id est operationis angelorum in perpetuum durantis. Et quia semper vivere et operari possunt, possunt dici immortales, et in perpetuum vivunt non habent a seipsis, sed a prima causa, quae est effectiva et conservativa omnis vitae. Illud autem proprie et vere est immortale quod non indiget aliquo extrinseco ad id quod semper vivat, sed habet semper vivere ex seipso, et sic solus Deus dicitur

(1) Parm. : « hic. »

(2) Al. : « essentiam. »

immortalis, secundum illud I Timoth., 1, 17 : *Regi saeculorum immortalis et invisibili, soli Deo honor et gloria.*

Deinde cum dicit : « Et sicut in existente dicebamus... ita et *hic* rursus », manifestat divinam causalitatem respectu vitae communis, et dicit quod, sicut dictum est supra, quod ipsum ens primum est « aevum », id est mensura « et causa ejus quod est per se esse », id est ipsius esse communis, ita *hic* dicendum est quod divina vita, quae est supereminenter vivens, est causa factiva et conservativa « ipsius per se vitae », id est vitae communis, et per consequens omnis vita particularis et omnis motus vitalis et omne principium cujuscumque vitae procedit a vita divina, quae est super omnem mentem.

Deinde cum dicit : « Ex ipsa et animae non destructibile habent », manifestat divinam causalitatem respectu vitae inferioris, et dicit quod ex vita divina habent incorruptibiliter (1) vivere etiam animae humanae, et ex vita divina sunt et omnia animalia quae vivunt vita sensitiva, et omnes plantae, quae habent vitam « secundum ultimam resonantiam », id est secundum extremam et infimam participationem vitae, quia vita ultra plantas non procedit. Destructa autem vita participata in creaturis, destruitur omnis vita, secundum doctrinam sacrae Scripturae, ubi dicitur Psalm. ciii, 29 : *Auferes spiritum eorum, et deficient, et in pulverem suum revertentur.* Sed inquantum ea quae per infirmitatem naturae deficiunt a participatione vitae, iterato convertuntur ad vitam, iterum fiunt animalia, vel qualitercumque viventia, ut patet in plantis et animalibus ex putrefactione generatis, et propter hoc ibid., 30, subditur : *Emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae.*

Deinde cum dicit : « Et dat quidem prius per se vitae esse vitam », manifestat causalitatem divinae vitae quantum ad proprietates cujuslibet vitae, et hoc propter quosdam qui dicebant quod Deus est communis causa vitae, tamen particulares proprietates vivendi sunt ex causis propriis, per quas effectus causae communis determinatur ad proprias species, et circa hoc tria facit Primo, ostendit

(1) Al. : « corruptibiliter. »

causalitatem divinae vitae quantum ad proprietates vivendi quae sunt in supremis viventibus, scilicet angelis (1) daemonibus: secundo, quantum ad proprietates vivendi quae sunt in hominibus, ibi: « Dans autem et viris sicut commixtis contingentem ad angelorum formam vitam »; tertio, quantum ad proprietates vivendi quae sunt infimis viventibus, scilicet animalibus et plantis, ibi: « Ex ipsa vivificantur et conflorant et animalia omnia et plantae ».

Dicit ergo primo quod Deus non solum dat vitae communi quod sit vita, sed etiam cuilibet particulari vitae dat quod sit proprie illud quos competit ei secundum naturam, sicut « supercoelestibus vitis » angelorum, quantum quidem ad esse viventium dat immortalem vitam; primo, quidem « immaterialem », quia non habent vitam adjunctam materiae; secundo, vitam « deiformem », quia ex hoc ipso conformantur divinae vitae, quod absque materia vivunt; tertio, sequitur quod habeant vitam « invariabilem », quia subjectum variationis et motus est materia. Quantum etiam ad operationem vitae ponit tria contraria his quae sunt in nobis. In nobis enim operatio intellectualis primo quidem infirma est ad comprehensionem veritatis et contra hoc dicit quod habent « motum », id est operationem intellectualem, « fortem ». Secundo, operatio intellectualis in nobis potest perverti in falsam opinionem, et contra hoc dicit quod habent motum « inclinabilem ». Tertio, operatio intellectualis in nobis non potest esse continua, quia non possumus semper et continue meditari, et contra hoc dicit quod habent « motum sempiternum ». Et quia ipsae proprietates manifeste apparent in angelis beatis, ne aliquis a causalitate divinae vitae velit excludere daemonum vitam, subjungit quod vita divina superextenditur per modum influentiae et causalitatis, et abundantia suae bonitatis etiam ad daemonum vitam, quae non posset ab alia causa conservari nisi a divina vita, ex qua habet quod sit vita, et permaneat conservata in esse.

(1) Parm. : « in daemonibus. »

LECTIO II

Causalitas quantum ad proprietates humanae vitae.

Dans autem et viris sicut commixtis contingentem ad angelorum formam vitam, et superemanationem bonitatis (1) et recedentes nos ad seipsam convertens et revocans. Et quod quidem est divinius, quod totos nos, dico, animas et conjuga corpora, ad perfectam vitam et immortalitatem se promittit translaturam. Rem quidem antiquitati aequaliter praeter naturam apparentem: mihi autem et tibi, et veritati, et divinam, et super naturam apparentem. Super naturam autem secundum nos dico vitam, non omnipotentem divinae vitae. Ipsi enim sicut omnium existenti ritarum naturae, et maximae divinorum, nulla vita praeter naturam aut super naturam. Quare de hoc stultitiae Simonis contradicentia verba longe a divino choro et tua sancta anima expellantur. Latuit enim ipsum (sicut arbitror) et in ipsis sapientem putatum esse non oportere, bene scientem uti manifesta sensus ratione, compugnante contra omnium occultam causam, et hoc est dicendum ipsi praeter naturam dicere. Ipsi enim nihil est contrarium, ex ipsa vivificantur, et circumfloreant, et animalia omnia et plantae: et sive intellectualem dicas, sive rationalem, sive sensibilem et augmentativam, sive qualemcumque vitam, aut vitae principium, aut vitae substantiam, ex ipsa et vivunt et vivificant, quae est super omnem vitam, et in ipsa secundum causam uniformiter praeexistunt. Etenim supervivens et princeps vitae vita, et omnis vitae causa (2), et vitae generativa, et adimpletiva, et discretiva (3), et divisiva vitae, et ex omni vita est laudanda secundum multam fecunditatem omnium ritarum, sicut largissima, et omnis vitae contemplativae comprehensa, et laudata, et sicut non indigens, magis autem superplena (4), per se vivens, et sicut super omnem vitam vivificans et supervivens, aut quomodo aliquis vitam superviventem (5) et ineffabilem humane laudet.

(1) In cit. translatione: « benignitatis. »

(2) Ibid.: « et omnis est causa. »

(3) Ibid. omittitur: « et discretiva. »

(4) Ibid. additur: « vita. »

(5) Ibid.: « superviventem. »

« Dans autem et viris sicut commixtis contingentem ad angelorum formam vitam. » Hic manifestat Dionysius divinam causalitatem quantum ad proprietates humanae vitae; et primo, quantum ad vitam naturae; secundo, quantum ad vitam gratiae, cum dicit : « Et superemanatione bonitatis, et recedentes nos ad seipsam convertens »; tertio, quantum ad vitam gloriae, quae erit in resurgentibus, ibi : « Et, quod quidem est divinius, quod totos nos... ad perfectam vitam et immortalitatem se promittit translaturam ». Vita autem naturalis in hominibus, in aliquo est conformis vitae angelicae, prout est intellectualis, et in aliquo ab ea differt, inquantum est vita conjuncta materiae; et ideo dicit quod divina vita dat hominibus, quasi commixtis ex natura spiritali et corporali, vitam ad similitudinem angelorum, non perfecte, sed prout convenit (1). Deinde quantum ad vitam gratiae dicit quod divina vita per superemanationem suae bonitatis etiam recedentes nos ab ea per peccatum, convertit et revocat ad seipsam, secundum illud Thren., v, 21 : *Converte nos Domine, ad te, et convertemur*. Quantum vero ad vitam gloriae resurgentium subjungit quod divina vita promittit quod transferet « nos totos », id est animas et corpora eadem quae nunc sunt animabus nostris conjuncta, « ad vitam perfectam », id est beatam et immortalem, et hoc dicit esse divinius, quia est magis divinae virtutis indicium. Et haec quidem res antiquis communiter praeter naturam apparebat quod scilicet corpora mortua resurgerent, « sed mihi et tibi », id est fidelibus omnibus, secundum veritatem fidei apparet quiddam « divinum et supra naturam », scilicet quae a nobis cognoscitur in istis rebus particularibus, non autem supra naturam omnipotentem divinae vitae, quia divinae vitae (2), quae est naturale principium omnium vitarum et maxime vitarum (3) divinarum, quarum est immediatum principium, nulla vita est praeter naturam, vel supra naturam (4), quia ejus virtuti subest dare vitam quibus voluerit. Unde stul-

(1) Parm. addit : « ei. »

(2) Parm. omittit : « quia divinae vitae. »

3) Parm. omittit : « et maxime vitarum. »

(4) Parm. omittit : « vel supra naturam. »

tissima verba Simonis, quae resurrectioni contradicunt, longe repellenda sunt a divina Ecclesia, « et a tua sancta anima », ne scilicet eis aliquo modo acquiescas. Cum enim ipse reputaretur esse sapiens in istis rebus sensibilibus et naturalibus, tamen latuit ipsum, quia non oportet eum qui habet scientiam horum sensibilibum quae apparent, uti ratione quae sumitur ex apparentibus secundum sensum ad impugnandum universalem causam omnium quae propter sui excellentiam est occulta, quia universalis causae virtus non potest comprehendi aut mensurari per ea quae in sensibus apparent. Et dicendum est Simoni quod cum dicitur aliquid esse contra naturam, hoc intelligitur, scilicet quo sit contra manifestissimam sensus rationem. Sed ipsi occultae et universali causae omnium nihil potest esse contrarium, quia omnia quaecumque sunt, ab ipsa derivantur.

Deinde cum dicit : « Ex ipsa vivificantur et circumflorent et animalia omnia et plantae », ostendit causalitatem divinae vitae respectu inferiorum viventium, scilicet animalium et plantarum, et dicit quod ex divina vita et animalia omnia, et etiam « plantae vivificantur » interiorius, et exteriorius « circumflorent ». Quidquid enim exterius in eis apparet ad decorem vitae pertinens, totum ex divina vita derivatur.

Deinde cum dicit : « Et sive intellectualem dicas, sive rationalem, sive sensibilem et augmentativam... ex ipsa et vivunt et vivificant », ostendit habitudinem divinae vitae ad omnes vitas, et primo ponit duas habitudines divinae vitae ad omnes vitas, quarum prima est quod Deus est omnis vitae causa, et est hoc quod dicit quod « sive tu dicas intellectualem vitam, sicut est in angelis, sive rationalem », sicut est in hominibus, « sive sensibilem », sicut est in animalibus, « et augmentativam », sicut est in plantis, « sive qualemcumque vitam », etiam si essent alii modi vivendi, et non solum omnis vita, sed etiam omne vitae principium, et omnis substantia habens vitam, a vita divina, quae est super omnem vitam, habent quod vivant substantiae viventes, et quod vivificent vitae principia. Secunda habitudo est quod in divina vita omnis vita praexistit, et hoc est quod dicit quod omnes vitae praedictae

praeexistunt causaliter in ipsa divina vita, non quidem secundum aliquam compositionem, sed uniformiter secundum unitatem vitae divinae et simplicitatem.

Secundo, ibi : « Etenim super vivens et principes vitae vita », manifestat praedictas duas habitudines, et dicit ad manifestandam primam habitudinem quod divina vita, quae est super omnem vitam, et quae omni vitae principatur, est « causa omnis vitae », quantum ad primam vitae originem, et est « generativa vita », quia hoc ipsum quod unum vivens ex alio vivente generari potest, ex divina vita est, et est « adimpletiva vitae », quia quod vivens ex imperfecto ad perfectum adducitur ex divina vita est, et est « divisiva vitae », quia diversitates viventium ex virtute divinae vitae procedunt.

Ad manifestandam autem secundam habitudinem, scilicet quod omnis vita in ipso existat, subjungit quod divina vita laudatur ex omni vita propter ejus fecunditatem qua producit omnes vitas. Et hoc quidem competit divinae vitae inquantum est « largissima », quasi non coarctata ad aliquam speciem vitae, sed habens amplitudinem comprehensivam omnis vitae; et exinde est quod comprehenditur et laudatur ex contemplatione omnis vitae.

Tertio, ibi : « Et sicut non indigens, magis autem super-plena, per se vivens », ponit conditiones divinae vitae per quas differt ab aliis; et primo quidem invenitur vita nostra multis indigens ad conservationem vitae, sicut alimento et aliis hujusmodi; et ad hoc removendum dicit quod divina vita est non indigens, sed magis est super-abundanter plena. Secundo vero id quod vivit in istis inferioribus non per se vivit, sed corpus vivit per animam; sed divina vita est per se vivens, quia non est in Deo aliud vivificans et supereminenter vivens, vel qualitercumque aliquis posset humanis verbis laudare vitam divinam, supereminenter viventem et ineffabilem.

CAPUT SEPTIMUM

De sapientia, Mende, Ratione, Veritate et Fide.

LECTIO I

Age autem, si videtur, bonam et aeternam vitam et sicut sapientem, et sicut per se sapientiam laudamus: magis autem sicut omnis sapientiae substantificatam, et super omnem sapientiam et prudentiam superexistentem. Non enim tantum Deus est superplenus sapientia et prudentiae ipsius non est numerus, sed super omnem rationem, et mentem, et sapientiam supercollocatur. Et hoc supernaturaliter intendens divinas reverentiae communis nostri et ducis sol, stultum Dei sapientius hominibus esse dicit, non solum quoniam humana deliberatio error quidam est, judicata ad stabile et mansuetudinem divinum et perfectissimorum intellectum, sed quoniam consuetam est theologiae contraria passione in Deo ea quae sunt privationis dicere. Ita et invisibilem dicunt eloquia, clarissimum lumen: et multum laudabilem et multum nominabilem, ineffabilem et innominabilem: et omnibus praesentem, et ex omnibus incensum, incomprehensibilem et non investigabilem. Hoc magis igitur et nunc divinus apostolus laudare dicitur stultitiam Dei, quod apparet in ipsa praeter rationem, et in inveniens, ad ineffabilem et ante rationem omnem sursum agens veritatem. Sed quod in aliis dixi, juxta proprietatem nostram ea quae sunt super nos accipientes et rationi connutritae sensibus inopi et nostris divina comparantes decipimur, secundum apparens divinam et ineffabilem rationem exequentes. Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit, unitiorem autem excedentem mentis naturam per quam conjungitur ad ea quae sunt super ipsam. Secundum hanc igitur oportet divina intelligere, non secundum nos, sed nosipsos totos (1) extra nosipsos statutos et totos deificatos. Melius enim esse Dei et non nostri ipsorum. Ita enim erunt divina data cum Deo factis (2).

(1) Al. deest « totos. »

(2) Al. : « futuris. »

« Age autem, si videtur, bonam et aeternam vitam, et sicut sapientem et sicut per se sapientem laudemus. » Postquam Dionysius determinavit de ente et vita, hic determinat de sapientia et his quae sapientiae adjunguntur ad cognitionem pertinentia, et circa hoc tria facit. Primo, determinat de sapientia et mente; secundo, de ratione ibi : « Ratio autem Deus laudatur a sanctis eloquiis »; tertio, de veritate et fide, ibi : « Haec ratio est simplex et existens veritas ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quomodo sapientia in Deo accipiatur; secundo, manifestat quod dixerat, ibi; « non enim tantum Deus est superplenus sapientia..., sed super omnem rationem et mentem ».

Est autem considerandum quod semper in posterioribus priora salvantur. Bonum autem, secundum quod prius dictum est, quantum ad causalitatem est prius quam ens, quia bonum etiam ad non entia suam causalitatem extendit; ens autem ad plura se extendit quam vita, et vita quam sapientia, quia quaedam sunt quae non vivunt, et quaedam vivunt quae non cognoscunt. Et hoc Dionysius subtiliter insinuat. Nam vitam quidem divinam, quia secundum intellectum bonitatem praesupponit, nominat bonam. Quia vero praesupponit esse immutabilem, nominat eam aeternam. Sed quia vitae nulla sapientia deest, laudat eam ex sapientia, et hoc tripliciter. Primo quidem, quia divina vita sapiens est. Et, ut non intelligas quod sit participative sapiens, subjungit, quod ipsa est per se sapientia, sicut enim Deus est sua vita, ita est sua sapientia (1); secundo, quod divina vita est causa producens in esse omnem sapientiam; tertio vero, quia divina vita est super omnem sapientiam quae ad speculationem pertinet, et super omnem prudentiam quae ad actionem pertinet.

Deinde cum dicit : « Non enim tantum Deus est superplenus sapientia et prudentiae ejus non est numerus, sed super omnem rationem et mentem », manifestat tria praedicta. et circa hoc tria facit. Primo, manifestat quod divina sapientia est super omnem sapientiam; secundo, quod sit omnis sapientiae causa, ibi : « Hanc igitur irra-

(1) Parm. omittit : « ita est sua sapientia. »

tionabilem, amentem et stultam sapientiam excedenter laudantes dicimus, quod omnis est mentis et rationis, et omnis sapientiae et prudentiae causa »; tertio. manifestat quomodo Deus est sapiens alia cognoscendo. ibi : « Sic autem ipse Deus, qui est supersapiens, sapientia et mens et ratio et cognitor laudatur . Circa primum duo facit. Primo, ostendit excessum divinae sapientiae; secundo, ostendit quomodo ad ipsam divinam sapientiam excedentem nos habere debeamus. ibi : « Sed, quo in aliis dixi, juxta proprietatem nostram ea quae sunt super nos accipientes et rationi connutritae sensibus infixi... decipimur ».

Circa primum tria facit. Primo, proponit quod intendit, scilicet quod Deus non tantum dicitur superabundanter plenus omni sapientia, et quod habet prudentiam infinitam, sed etiam dicitur esse firmatus supra omne id quod ad cognitionem pertinere videtur, scilicet super « rationem », et super « mentem », id est intellectum, et super « sapientiam », quae est perfectio intellectus. Secundo, ibi : « Et hoc supernaturaliter intendens divinus vere vir, communis nostri et ducis sol, stultum « Dei sapientius hominibus esse dicit », probat excessum divinae sapientiae per auctoritatem, et dicit quod hujusmodi excessum divinae sapientiae (1) supernaturali modo intelligens Paulus, qui fuit « divinus vir » ex participatione divinae sapientiae, et fuit « sol », id est suo magisterio illustrator tam Dionysii quam ducis ejus, id est Hierothei, qui fuit ejus magister, dicit, I Corinth., 1. 25 : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Tertio, ibi : « Non solum quoniam omnis humana deliberatio error quidam est, judicata ad stabile et manens divinorum et perfectissimorum intellectum, sed quoniam consuetum est theologis contraria passione in Deo ea quae sunt privationis dicere », exponit auctoritatem inductam.

Ubi considerandum est quod duplex modus invenitur in Scripturis ad signandum excellentiam divinorum. Quoniam enim ea quae ad privationem et defectum pertinent, rebus creatis attribuuntur secundum comparisonem

(1) Parm. omittit : « per auctoritatem, et dicit quod hujusmodi excessum divinae sapientiae. »

ad excellentiam divinam, sicut si dicamus quod omnis iustitia hominis est immunditia in comparatione ad Dei iustitiam; et similiter possumus dicere quod omnis humana deliberatio et cognitio reputatur quidam error in comparatione ad stabilitatem et permanentiam divinae et perfectae cognitionis, quam pluraliter nominat propter cognoscendam pluralitatem. Alio modo consuetum est in divina Scriptura ut ea quae privative dicuntur, Deo attribuantur propter ejus excessum; sicut Deus, qui est clarissimum lumen, dicitur invisibilis, et quasi est ex omnibus laudabilis, et nominabilis, dicitur ineffabilis, et qui est praesens, dicitur incomprehensibilis, quasi sit omnibus absens, et qui ex omnibus rebus inveniri potest, dicitur non investigabilis; et hoc propter difficultatem inveniendi, quia nusquam ejus sphaerae circumferentia est, sed punctum ejusdem sphaerae intelligibilis ubique est (1), et haec cuncta (2) dicuntur propter ejus excessum. Sic igitur et Apostolus in Deo laudat stultitiam propter id quod apparet tale (3) in Dei sapientia, propter nostram rationem, et videtur (4) nobis inconveniens, dum non possumus Dei sapientiam comprehendere, et per hoc elevat nos ad veritatem divinam, quae est nobis ineffabilis, et quae omnem nostram rationem excedit.

Deinde cum dicit: « Sed, quod in aliis dixi, juxta proprietatem nostram ea quae sunt super nos accipientes..., decipimur », dicit qualiter nos habere debeamus ad excellentiam divinae sapientiae, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quomodo decipimur in contemplatione divinae sapientiae, et dicit quod, sicut in aliis libris suis dixit, dum res divinas, quae sunt supra nos, volumus accipere secundum modum nostrum, et dum innitimur rationi nostrae quae connititur (5) sensibus a principio, scilicet a

(1) Cod. Vict. non habet: « Et hoc propter difficultatem inveniendi, quia nusquam ejus sphaerae circumferentia est, sed punctum ejusdem sphaerae intelligibilis ubique est. »

(2) Cod. Vict.: « Et hoc totum propter. »

(3) Parm. omittit: « tale. »

(4) Parm.: « et ut nobis. »

(5) Parm.: « continetur. »

sensibilibus veritatem colligens (1), et dum volumus comparare res divinas rebus nostris, quae scilicet nobis sunt notae, et hoc decipimur (2) volentes perscrutari rationem divinam et ineffabilem nobis, secundum illud quod nobis apparet per rationem et per sensum.

Secundo, ibi : « Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, unionem autem excedentem mentis naturam », ostendit quomodo hanc deceptionem vitemus, et dicit quod oportet considerare quod mens nostra duo habet ad intelligibilia cognoscenda. Primo, quod habet naturalem virtutem, id est intelligentiam, per quam inspicere potest intelligibilia sibi proportionata. Secundo vero, habet quamdam unionem ad res divinas per gratiam, quae excedit naturam mentis nostrae per quam unionem conjunguntur homines per fidem aut (3) quaecumque cognitionem ad ea quae sunt super naturalem mentis virtutem. Oportet ergo ut intelligamus divina secundum hanc unionem gratiae, quasi (4) non trahendo divina ad ea quae sunt secundum nos, sed magis totos nos statuantes extra (5) nos in Deum, ita ut (6) per praedictam unionem totaliter deificemur. Et quia posset aliquis dicere quod hoc nobis esset nocivum, si nosipsos deseramus (7), ideo hoc tertio excludit, ibi : « Melius est enim esse Dei, et non nostri ipsorum »; et dicit quod cum Deus sit melior nobis, melius est nobis quod simus Dei per unionem gratiae quam (8) quod simus nostri ipsorum, id est (9) nostris naturalibus innitentes. Sic enim nobis « factis cum Deo », id est (10) cum Deo uniti fuerimus, divina nobis dona adherent nobis (11) quae percipere non possu-

(1) Parm. : « colligentes. »

(2) Parm. : « notae : hoc decipi »

(3) Parm. : « ad. »

(4) Parm. omittit : « gratiae quasi. »

(5) Parm. : « supra. »

(6) Parm. omittit : « ut. »

(7) Parm. : « deificaremus. »

(8) Parm. omittit : « gratiae quam. »

(9) Parm. omittit : « id est. »

(10) Parm. omittit : « id est. »

(11) Parm. : « aderunt. »

mus, si Dei unionem negligentes nobis ipsis inhaeremus.

LECTIO II

Causalitas divinae sapientiae primo in generali.

Hanc igitur irrationabilem et amentem et stultam sapientiam excedenter laudantes, dicimus quod omnis est mentis et rationis, et omnis sapientiae et prudentiae causa, et ipsa est omne consilium, et ab ipsa est omnis cognitio et prudentia, et in ipsa sunt omnes thesauri sapientiae et cognitionis absconditi. Etenim juxta consequentiam jam praedictorum, persapiens et omnisapiens causa, et ipsius per se sapientiae, et totius et particularis est substantificatrix; ex ipsa intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et beatos et bonos (1) habent intellectus, non in divisibilibus partibus (2), a divisibilibus, aut sensibilibus (3), aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem, neque ab aliquo communi (4) ad ista simul actae. Ab omni autem materiali multitudine mundae existentes, intellectualiter et immaterialiter uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt, et est ipsis intellectualis virtus et operatio, munda et immaculata puritate resplendens, et conspicaci divinorum intellectum simplicitate et immaterialitate, et divinitus unio ad divinam supersapientem, et mentem, et rationem, sicut est possibile figurata, propter divinam sapientiam et animae rationale habent, diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circummeuntes, et divisibili et largissimo varietatis deficientes ab unitivis mentibus. Multorum autem ad unum convolutione et intellectibus aequalibus angelis, inquantum animabus est proprium et possibile, digna habitae. Sed et aliquis non peccet ab intentione, dicens sensus ipsos esse resonantiam sapientiae. Et quidem et daemonum mens, secundum quod mens est, ex ipsa

(1) Al. omittitur : « et beatos ; » in cit. translatione deest : « et bonos. »

(2) Ibid. omittitur : « partibus. »

(3) Ibid. : « aut sensibus. »

(4) Al. : « in communi. »

est: inquantum autem mens est rationis depravatae, consequi quod desiderat neque sciens neque volens, casum a sapientia magis proprie ipsam oportet appellare, secundum quod quidem sapientiae ipsius omnis, et mentis omnis et rationis et sensus omnis divina sapientia et principium est et causa, et substantificatrix, et perfectio, et custodia, et finis dictum est. Sic autem ipse Deus, qui est supersapiens sapientia, et mens, et ratio, et cognitor laudater.

« Hanc igitur irrationabilem et amentem et stultam sapientiam excedenter laudantes, dicimus quod omnis est et mentis et rationis, et omnis sapientiae et prudentiae causa. » Postquam Dionysius ostendit excessum divinae sapientiae, hic ostendit causalitatem ipsius: et primo, in generali; secundo, in speciali, ibi: « Ex ipsa intelligibiles et intellectuales angelicorum mentium virtutes, simplices et beatis et bonos habent intellectus ».

Recolligit ergo primo excessum divinae sapientiae, dicens quod divina sapientia laudatur excellenter sicut irrationabilis, inquantum excedit rationem, et sicut amens, inquantum excedit mentem sive intellectum, et sicut stulta, inquantum excedit habitum mentis, scilicet sapientiam; et adjungit causalitatem divinae sapientiae, ponens tres conditiones hujus causae. Primo quidem, causalitatem ejus, dicens quod divina sapientia causa est per suae similitudinis aliqualem participationem, potentiarum et practicarum et cognoscitivarum, scilicet « mentis », id est intellectus, et rationis », quae est intellectuum et habituum practico-rum et cognoscitivorum, « sapientiae », quae est habitus contemplativus mentis, « et prudentiae », quae est ratio recta in agendis. Secunda conditio hujus causae est quod effectus dicuntur de ipsa; ipsa enim est omne consilium, et tamen ab ipsa est omnis cognitio et prudentia. Tertia conditio hujus causae est quod effectus existunt in ipsa; in ipsa » enim sapientia Dei, quae est Christus, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, sicut Apostolus dicit Coloss., II. Et hujusmodi tertia conditio est causa secundae. Ideo enim Deus nominatur a suis effectibus, quia effectus supereminenter praeeexistunt in ipso. Unde, quantum ad abundantiam sapientiae et cogni-

tionis in Deo utitur nomine thesaurorum; quantum vero ad eminentiam divinae cognitionis, prout excedit nostrum intellectum, attribuit hujusmodi thesauro absconsionem. Et hanc quidem universalem divinae sapientiae causalitatem manifestat per similitudines praemissorum, scilicet bonitatis, essentiae et vitae, et dicit : Sicut dicitur in praedictis, consequenter et hic dicendum est quod Deus, qui est causa supereminenter sapiens, et abundanter, utpote omnem sapientiam habens, et causa dans etiam ipsi per se sapientiae, prout intelligitur ut quoddam formale, sive intelligatur in universali, sive in particulari, prout inducit sapientiam hujus vel illius.

Deinde cum dicit : « Ex ipsa intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et beatos et bonos habent intellectus », ostendit causalitatem divinae sapientiae in particulari respectu singulorum; et primo, quantum ad angelos; secundo, quantum ad animam rationalem, ibi : « propter divinam sapientiam et animae rationale habent »; tertio, quantum ad sensus, ibi : « Sed et aliquis non peccet ab intentione, dicens sensus ipsos esse resonantiam sapientiae »; quarto, quantum ad daemones, non inquantum est depravatio cognitionis, sed inquantum est de natura sua, in quibus est scientia quaedam cognoscens.

Circa primum tria facit. Primo, ponit processum angelicae cognitionis a Deo, et dicit quod ex divina sapientia « virtutes angelicarum mentium », quae sunt « intelligibiles », inquantum sunt immateriales, et sunt « intellectuales », inquantum intelligere possunt, secundum quamdam divinae similitudinis participationem « habent » quidem « intellectus simplices » secundum proprietatem suae naturae, « et beatis » secundum unionem ad Deum, « et bonos » secundum proprietatem suae scientiae dirigere sermonem ad Deum.

Secundo ibi : « Non in divisibilibus partibus, aut a divisibilibus, aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem », manifestat simplicitatem angelici intellectus per remotionem eorum quae in nostro intellectu compositionem inducunt. Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus. Una

quidem quae pertinet ad inventionem veritatis: alia vero quae pertinet ad iudicium. Inveniendō quidem quasi congregantes, ex multis ad unum procedimus, sive multa dicantur diversa sensibilia, per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus, sive multa dicantur diversa signa, ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. Non solum autem huiusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem, cum primo scientiam acquirimus, sed etiam jam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus. In iudicio vero procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia, sive particularia sui effectus et signa. Utrumque autem istorum ab angelis excludens dicit quod intellectus angelorum non congregant sicut nos divinam cognitionem in divisibilibus diversis considerantes quae jam sciunt, aut ab huiusmodi divisibilibus scientiam acquirentes. « Divisibilibus », dico, aut sermonibus diffusis », id est « rationibus », ut alia translatio habet. Nam logos in graeco et rationem et sermonem significat. Et dicitur ratio diffusa propter processum ex uno in aliud. Neque etiam praedictae intellectuales virtutes, similiter ut in nobis, aguntur ab aliquo communi ad ista multa et divisa; sed cum sint purae ab omni materia, per quod differunt a sensibus et sensibilibus, et « multitudine », per quod differunt a rationibus diffusis, « intelligunt intelligibilia divinorum », non sensibilibus, neque rationabiliter, sed « intellectualiter »; sed et immaterialiter, ad differentiam sensus, et « uniformiter » ad differentiam rationis.

Tertio, ibi: « Et est ipsis intellectualis virtus et operatio, munda et immaculata puritate resplendens », assignat causam tam excellentis cognitionis in angelis; et primo quidem, ex parte naturae ipsorum, et dicit quod ipsis angelis est « virtus et operatio intellectualis resplendens puritate munda et immaculata ». Munda quidem per remotionem interioris immunditiae, immaculata per remotionem (1) exterioris iniquitatis. Et haec puritas in eis provenit

(1) Par omittit: « interioris immunditiae, immaculata per remotionem. »

ex duobus. Primo quidem, ex quadam simplicitate naturali et immaterialitate, et convenit ipsis intellectibus angelicis, quos vocat divinos, propter proprietatem (1) et similitudinem ad Deum; et ex hac simplicitate et immaterialitate redduntur conspicaces, id est acute intelligentes. Secundo etiam, resplendet in eis puritas ex dono divinitus eis dato, per quod uniuntur ad Deum; per quod quidem donum, secundum eorum possibilitatem intendunt « ad divinum », id est ad hoc ipsum quod Deus est, ad divinam « mentem et rationem », quae omnem sapientiam excedit. Est ergo in eis puritas intellectus et splendor tam ex eorum simplicitate quam etiam ex dono divinae gratiae.

Deinde cum dicit: « Propter divinam sapientiam et animae rationale habent », ostendit quomodo animarum rationabilitas a divina sapientia derivatur, et dicit quod propter divinam sapientiam et animae humanae habent quid sint rationales. Et ad exponendum secundum quod animae rationales dicuntur, subjungit quod circumeunt circa veritatem existentium « diffusive et circulo ». Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis (2) rerum, quam quidditatem (3) rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt, et ex causis de effectibus judicant. Et quia mentes angelicae secundum unitam et simplicem considerationem veritatem inspiciunt, deficiunt ab eis animae inquantum per divisionem et multitudinem variarum rerum diffunduntur ad veritatis cognitionem. Sed tamen in hoc ipso quod multa in unum convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum. Inquisitio enim rationis ad sim-

(1) Parm.: « propinquitatem. »

(2) Parm.-omittit: « quidditatis. »

(3) Parm.: « quam quidem. »

plicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis, quae consideratur in primis principiis. Et ideo in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio ab uno incipiens per multa procedens, ad unum terminatur.

Deinde cum dicit : « Sed et aliquis non peccet ab intentione, dicens sensus ipsos esse resonantiam sapientiae », ponit quod etiam cognitio sensitiva a divina sapientia derivatur, et dicit quod aliquis non peccabit quasi divergens ab intentione proposita, secundum quam intendimus processum divinae sapientiae assignare, si etiam ipsos sensus esse quamdam resonantiam dixerit sapientiae divinae. Infimum enim cujuslibet processionis resonantia nominatur, ad similitudinem ejus quod non potest sentiri de sono propter distantiam. Sicut enim ultimum vitae est in plantis, ita infimum cognitionis est in sensu. Nam divina sapientia est super omnem cognitionem, cujus primus effectus est cognitio intellectus angelici, quae tota in uniformitate consistit; secundus effectus est cognitio rationis, quae multa ad unum convolvit; tertius autem effectus est cognitio sensitiva, quae circa multa diffunditur, sed uniformitatem cognoscere non valet.

Deinde cum dicit : « Et quidem et daemonum mens, secundum quod mens est, ex ipsa est », ostendit quod etiam cognitio daemonum a divina sapientia derivatur, et ponit ultimo cognitionem daemonum, quia est cognitio depravata, licet secundum naturae ordinem sit altior cognitione rationis et sensus, et dicit quod mens daemonum, inquantum retinet de natura et virtute mentis, ex divina sapientia procedit, sed inquantum habet cognitionem depravatam per malam voluntatem, dum summum bonum, quod naturaliter desiderat, neque scit consequi (1), neque vult, eo modo quo oportet, in hoc magis cadit a divina sapientia; qui quidem casus non est eis a Deo, sed ex libero arbitrio.

Ultimo autem recapitulat quod dixerat, et dicit, quod dictum est, quod divina sapientia est principium a quo tota cognitionis emanatio incipit, et causa ipsam pro-

(1) Parm. : « neque sic consequitur, neque vult. »

fundens, « et substantificatrix », inquantum facit esse sapientiam in unoquoque, « et perfectio », inquantum cognitionem ad perfectum adducit, « et custodia », id est conservatio, « et finis », quia in hoc terminatur omnis cognitio quod Deus cognoscatur. Est igitur divina sapientia « et principium, et causa » ipsius sapientiae secundum se acceptae (1) in communi, « et omnis mentis », id est intellectus quantum ad angelos, « et omnis rationis » quantum ad homines, « et omnis sensus » quantum ad animalia.

LECTIO III

Quomodo Deus cognoscit per divinam sapientiam.

Quomodo enim intelliget aliquid intelligibilem non habens intellectuales operationes? Aut quomodo cognoscet sensibilia super omnem sensum collocatus? Et quidem omnia ipsum scire dicunt eloquia, et nihil effugere divinam cognitionem. Sed quod dixi multoties, divina, ut decet Deum, intelligere convenit. Etenim sine mente, et non sensibile, secundum excessum, non secundum defectum in Deo est ordinandum, sicut irrationale reponimus ei qui est super rationem, et imperfectionem ei qui est superperfectus, et praeperfectus, et impalpabilem et invisibilem caliginem lumini inaccessibili secundum excessum visibilis luminis. Quare divina mens omnia continet, ab omnibus segregata cognitione, secundum omnium causam, in seipso omnium scientiam praeaccipiens. Antequam angeli fierent, sciens et producens angelos, et cuncta alia intus, et ab ipso, ut ita dicam, principio sciens, et ad substantiam agens. Et hoc arbitror tradere eloquium, quando dicit: Qui scit omnia antequam fiant ipsa. Non enim ex existentibus existentia dicens, novit divina mens, sed ex seipsa (2) secundum causam omnium scientiam, et cognitionem, et substantiam prae-habet, et prae-accepit, non secundum visionem singulis se immitens, sed secundum unam causae continentiam omnia sciens et continens:

(1) Parm. : « accepta. »

(2) Al. : « sed se ex ipsa ; » in cit. autem translatione : « sed ex ipsa et in ipsa secundum causam, » etc.

sicut et lumen secundum causam per semetipsum tenebrarum praecepit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine. Igitur seipsam divina sapientia cognoscens cognoscit omnia, immaterialiter materialia, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive, in seipso uno omnia et cognoscens, et producens. Etenim si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam sciet omnia, sicut ex ipso existentia, et quae in ipso praeexistenterunt: et non non ex existentibus sumet ipsorum cognitionem, sed et ipsis singulis eorum: et aliis aliorum cognitionis erit largitor. Non igitur Deus propriam habet suiipsius cognitionem, aliam autem communem, existentia omnia comprehendentem. Ipsa enim omnium causa seipsum cognoscens vacat aliterubi, si ea quae sunt ab ipsa et quorum est causa, ignoraverit. Ita igitur Deus existentia cognoscit, non scientia quae sit existentiam, sed quae sit suiipsius. Etenim et angelos scire dicunt eloquia ea quae sunt in terra, non secundum sensus, ita cognoscentes sensibilia quidem existentia, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam.

« Quomodo enim intelliget aliquid intelligibilem non habens intellectuales operationes? Postquam Dionysius manifestavit eminentiam et causalitatem divinae sapientiae, hic ostendit quomodo per divinam sapientiam Deus cognoscat, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quomodo Deus cognoscat; secundo, quomodo cognosceatur, ibi: « Propterea (1) inquirere oportet quomodo nos cognoscimus Deum ». Circa primum tria facit. Primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam, ibi: « Sed, quod dixi multoties, divina, ut deceat Deum, intelligere convenit »; tertio, ex solutione posita quasdam conclusiones infert, ibi: « Igitur seipsam divina sapientia cognoscens cognoscit omnia ».

Dicit ergo primo ut sapientia quod cum Deus sit super omnem sapientiam ipse tamen laudatur (2) et ut mens, et ut ratio, et ut cognitor. Est enim dubitatio quomodo possit intelligere intelligibilia, cum non habeat intellectuales

(1) Al. : « praeterea. »

(2) Al. : « in sapientia »; Parm. : « in Scriptura. »

operationes, et quomodo possit cognoscere sensibilia, cum sensum non habeat, sed sit super omnem sensum; cum tamen sacra eloquia tradant, quod ipse cognoscat omnia, et quod nihil effugit divinam cognitionem, secundum illud Hebr., iv, 13 : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Deinde cum dicit : « Sed quod dixi multoties, divina, ut decet Deum, intelligere convenit », solvit propositam dubitationem, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quomodo sensus et intellectus removeantur a Deo; secundo, quomodo cognitio ei conveniat, ibi : « Quare divina mens omnia continet »; tertio, probat per auctoritatem, ibi : « Et hoc arbitror tradere eloquium ». Dicit ergo primo quod, sicut multoties dictum est conveniens est ut intelligantur divina ut decet Deum. Quod enim dicitur quod Deus est sine intellectu et sine sensu, non est accipiendum secundum defectum, quasi Deus deterior sit his quae habent sensum vel intellectum, sed secundum excessum accipi debet, quia scilicet omnia intelligibilia excedit. Sic etiam attribuimus ei irrationale, inquantum est supra rationem, et attribuimus ei imperfectionem, inquantum est perfectus super omnia et ante omnia, et attribuimus ei quod est caligo impalpabilis et invisibilis, inquantum est lumen inaccessibile, excedens omne lumen quod a nobis videri potest vel per sensum vel per intellectum.

Deinde cum dicit : « Quare divina mens omnia continet », concludit ex praemissis quod « divina mens omnia » cognoscendo « continet » per cognitionem separatam ab omnibus », quia scilicet ejus cognitio est et supra cognitionem intellectus, et supra cognitionem sensus, inquantum cognoscit omnia per ipsam primam causam omnium, primo in se habens omnem scientiam quam omnia esse habeant; sicut prius habuit notitiam angelorum quam angeli fierent, et prius etiam intus in sui dispositione produxit angelos et omnia alia quam in propriis naturis essent, quasi sciens omnia, ut ita dicam, ab ipso primordialiter rerum principio, et per suam scientiam duxit omnia ad hoc quod ipsa subsistunt.

Deinde cum dicit : « Et hoc arbitror tradere eloquium », probat quod dixerat per auctoritatem Scripturae, et dicit

quod hoc quod dictum est significatur in sacra Scriptura, cum dicit quod Deus *scit omnia antequam fiant*; et potest accipi Eccli., xxxiii, 29, ubi dicitur : *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita*. Et exponit hoc dicens quod hoc quod dicit quia divina mens novit omnia, non est per hoc quod (1) acquirit scientiam rerum a rebus, sed ex seipsa et in seipsa (2), prae-habet per modum causae omnem scientiam et cognitionem et substantiam. Et dicit substantiam, quia, sicut supra dictum est in capitulo « De ente », in ipso esse divino, prae-existit omne esse; aliter enim per suam essentiam non posset omnia cognoscere nisi omnia causaliter in ipso essent. Et quia omnia per suam essentiam cognoscit, sequitur quod ipse sciat (3) omnia et contineat sciendo, non per hoc quod seorsum se immittat dividendo singulis (sicut nos seorsum applicamus intellectum nostrum diversis), sed per unam causae continentiam, quia scilicet cognoscendo unam causam continentem omnia, cognoscit omnia, sicut et lumen, si esset cognoscitivum, per seipsum cognosceret tenebras, non aliunde accipiens tenebrarum cognitionem quam a seipso. Comparatur autem Deus ad creaturas sicut lumen ad tenebras propter deficientiam creaturarum a divino lumine.

Deinde cum dicit : « Igitur seipsam sapientia divina cognoscens cognoscit omnia », infert ex praemissis tres conclusiones. Manifestum est enim quod omnis cognitio est secundum modum ejus quo aliquid cognoscitur, sicut omnis operatio est secundum modum formae quo aliquis operatur. Cum igitur divina sapientia omnia cognoscat per hoc quod cognoscit seipsam, ut dictum est, ipsa autem est immaterialis, et indivisibilis, et una, sequitur quod cognoscat « materialia immaterialiter et divisibilia indivisibiliter, et multa unitive » (4), inquantum scilicet omnia cognoscit et producit per unum, quod est ejus essentia. Si enim per causam possunt cognosci effectus, sequitur quod si ipse tradit esse omnibus secundum unam

(1) Al. : « non quia hoc quod, » etc.

(2) Parm. omittit : « et in seipsa. »

(3) Parm. : « ipse sicut omnia. »

(4) Al. : « et multa virtute. »

causam, quae est ejus essentia, quod etiam secundum eandem causam sciat omnia, sicut quae ab ipso processerunt et quae praeexisterunt in ipso Deo (1), antequam essent in propriis naturis. Et sic manifestum est quod Deus non sumit cognitiones rerum ab ipsis rebus, sed magis ipsis cognoscentibus dat quod possunt seipsa cognoscere, et quod alia ab aliis cognoscantur.

Secundam conclusionem infert, ibi : « Non igitur Deus propriam habet suiipsius cognitionem, aliam autem communem ». Si enim Deus, cognoscendo se, cognoscat omnia, sequitur quod non sit in ipso alia cognitio qua cognoscit seipsum et alia qua communiter comprehendit omnia. Si enim ita esset quod cognoscendo seipsum non cognosceret omnia, sequeretur quod ejus causalitas alicubi vacaret, ita scilicet quod essent aliqua non ab eo causata. Sicut igitur impossibile est quod sit aliquid a Deo non causatum, ita impossibile quod sit aliquid a Deo non (2) cognitum.

Tertiam conclusionem infert, ibi : « Ita igitur Deus existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit suiipsius ». Si enim modus cognitionis sequitur cognitionis principium; ex quo Deus cognitionem rerum non accepit a rebus, sequitur quod non cognoscit existentia per cognitionem quae sit ad modum existentium (3), sed per cognitionem quae sit ad modum suiipsius; quod etiam de angelis Scriptura dicit quod cognoscunt quae sunt in terra, non tamen quod cognoscant sensibilia per sensus, sed per propriam virtutem et naturam suae mentis, prout Deo assimilantur, qui per suam essentiam cognoscit omnia, non solum universalia, sed etiam singularia. Superioris enim naturae major est virtus, et potest plus per unum cognoscere quod inferior cognoscit per multa. Deus igitur, et etiam angelus per assimilationem ad Deum, cognoscit per mentem non solum universalia, sed etiam singularia, quamvis homo intellectu cognoscat universalia, sensu vero singularia.

(1) Parm. : « in praeponendo, » et in notula : Forte : « in ejus proposito vel mente. »

(2) Parm. : « sic igitur impossibile est quod sit aliquid a Deo non cognitum. »

(3) Parm. : « per modum existentiae. »

LECTIO IV

Quomodo cognoscatur Deus.

Propterea inquirere oportet quomodo nos cognoscimus Deum, neque intelligibilem, neque sensibilem, neque aliud universaliter existentium existentem. Numquid igitur verum est dicere quoniam Deum cognoscimus non ex natura ipsius? Ignotum enim est hoc et omnem intellectum (1), et rationem, et mentem excedens; sed ex omnium totorum ordinatione, sicut ex ipso proposita, et imagines quasdam et assimilationes divinarum ipsius exemplarium habente, ad illud quod est super omnia, vita et ordine secundum virtutem ascendimus, in omnium ablatione et excessu et in omnium causa: propter quod et in omnibus Deus cognoscitur et sine omnibus: et per cognitionem Deus cognoscitur et per ignorantiam; et est ipsius, et intellectus, et sermo, et scientia, et tactus, et sensus, et opinio, et phantasia, et nomen, et alia omnia: et neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur; et non est aliquid existentium, neque in aliquo existentium cognoscitur, et in omnibus (2) omnia est, et in nullo nihil, et in omnibus cunctis cognoscitur et ex nullo nulli. Etenim et hoc recte de Deo dicimus et ex existentibus univ ersis laudatur secundum proportionem omnium quorum est causa; et est rursus divinissima Dei cognitio, quae est per ignorantiam cognita secundum unionem super mentem, quando mens ab aliis omnibus recedens, postea et seipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis; inde et ibi non scrutabili profundo sapientiae illuminata; et quidem ex omnibus, quod dixi, ipsa est cognoscenda. Ipsa enim est, secundum eloquium, quae est omnium effectiva, super omnia concordans (3) et indissolubilis omnium concordationis et ordinis causa, et semper fines primorum conjugens principis secundorum et unam omnium conspirationem et harmoniam pulchre operans.

« Propterea inquirere oportet quomodo nos cognoscimus Deum. » Postquam Dionysius ostendit quomodo co-

(1) In cit. translatione: « intellectum. »

(2) Ibid.: « et ex omnibus. »

(3) Ibid.: « et semper omnia concordans. »

gnoscat, et circa hoc tria facit. Primo, movet dubitationem; secundo, solvit, ibi: « Numquid igitur verum est dicere quoniam Deum cognoscimus non ex natura ipsius? » tertio, infert conclusionem ex dictis, ibi: « Propter quod et in omnibus Deus cognoscitur et sine omnibus ».

Dicit ergo primo quod, cum dictum sit quod Deus cognoscit omnia per essentiam suam, quae est super intellectum et sensum et super omnia existentia, restat quaerendum quomodo nos possumus cognoscere Deum, cum ipse non sit intelligibilis, sed supra intelligibilia, neque sensibilis sed supra sensibilia, neque est aliquid de numero existentium, sed super omnia existentia; omnis autem cognitio nostra est per intellectum vel sensum, nec cognoscimus nisi existentia.

Deinde cum dicit: « Numquid igitur verum est dicere, quoniam Deum cognoscimus non ex natura ipsius? » Solvit propositam dubitationem, et quia quaestio ita est, solutionem sub interrogatione infert. Est ergo haec solutio, quod nos cognoscimus Deum, non per naturam ipsius, quasi ipsam essentiam ejus videntes; ejus enim essentia est ignota creaturae et excedit non solum sensum, sed etiam omnem rationem humanam et etiam omnem mentem angelicam quantum ad naturalem virtutem rationis et mentis; unde non potest aliter convenire alicui nisi ex dono gratiae. Non ergo cognoscimus Deum videntes ejus essentiam, sed cognoscimus ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo proposita ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet quasdam imagines et assimilationes imperfectas divinorum, quae comparantur ad ipsa sicut principalia exemplaria vel imagines. Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam « via et ordine ascendimus » per intellectum « secundum » nostram « virtutem » ad Deum, qui est super omnia », et hoc tribus modis. Primo quidem et principaliter, « in omnium ablatione », inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus Deum aestimamus, aut Deo conveniens. Secundario vero, per excessum; non enim creaturarum perfectiones, ut vitam, sapientiam, et hujusmodi, Deo auferimus propter aliquem defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem

creaturae excedit. propterea removemus ab eo sapientiam. quia omnem sapientiam excedit. Tertio. secundum causalitatem omnium, dum consideramus quod quidquid est in creaturis. a Deo procedit sicut a causa. Sic ergo nostra cognitio contrario modo se habet cognitioni Dei. Nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit. nos autem Deum per creaturas.

Deinde cum dicit : « Propter quod et in omnibus Deus cognoscitur et sine omnibus », infert conclusionem ex dictis. et circa hoc tria facit. Primo. infert conclusionem; secundo. ostendit quomodo conclusio ex praemissis sequatur. ibi : « Etenim et hoc recte de Deo dicimus : tertio. manifestat quoddam quod supposuerat. ibi . Et quidem ex omnibus. quod dixi. ipsa est cognoscenda . Dicit ergo primo quod. quia a creaturis in Deum ascendimus et in « omnium ablatione. et excessu . et in omnium causa. « propterea » Deus cognoscitur in omnibus . sicut in effectibus. et sine omnibus . sicut ab omnibus remotus et omnia excedens; et propter hoc etiam cognoscitur Deus per cognitionem nostram. quia quidquid in nostra cognitione cadit. accipimus ut ab eo adductum; et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram. inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit. Et quod dixerat in generali cognitione. explicat per partes. subdens quod ipsius Dei intellectus et sermo », vel melius « ratio » ut alia translatio habet, et scientia . quae est conjunctio intellectus et rationis; et quantum ad sensitivam cognitionem subjungit. « et tactus . qui est sensus communis omnibus animalibus. et addit quod commune est. cum subdit « et sensus »; et subjungit de his quae important deficientem cognitionem. cum dicit « et opinio . quae deficit a scientia. et phantasia . quae deficit a certitudine sensus. Et subdit ea quae pertinent ad manifestationem cognitionis et dicit « et nomen . quod est signum intellectus. et alia quaecumque pertinent ad cognitionem vel significationem. Et e contrario neque intelligitur » neque sentitur. nec dicitur ». aut nominatur ». Et quomodo utrumque istorum omnium sit. manifestat subdens : Deus enim . non est aliquid existentium . sed supra omnia existentia; et ideo cum

per intellectum et alia praedicta cognoscantur existentia, nullo praedictorum per cognitionem alicujus existentium Deus cognoscitur. Rursus Deus « est omnia in omnibus » causaliter, cum tamen nihil sit eorum quae sunt in rebus essentialiter; et ideo quidquid in rebus existens cognoscatur vel intellectu vel sensu, vel quocumque praedictorum modorum, in omnibus istis cognitis quodammodo cognoscitur Deus sicut causa, cum tamen ex nullo cognoscatur sicut est.

Deinde cum dicit : « Etenim ex hoc recte de Deo dicimus, et existentibus universis laudatur secundum proportionem omnium quorum est causa », ostendit quomodo conclusio inducta sequitur ex praemissis, et dicit quod hoc recte de Deo dicimus secundum quod cognoscitur et non cognoscitur; ex omnibus enim entibus cognoscitur et laudatur secundum quod habent proportionem ad ipsum, ut quorum est causa. Rursus autem est alia perfectissima Dei cognitio, per remotionem scilicet, qua cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unionem ad divina supra naturam mentis », quando « scilicet » mens « nostra » recedens ab omnibus » aliis, « et postea etiam dimittens seipsam unitur supersplendentibus radiis » deitatis, inquantum scilicet cognoscit Deum esse non solum super omnia quae sunt infra ipsam, sed etiam supra ipsam, et supra omnia quae ab ipsa comprehendi possunt. Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia, non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis.

Deinde cum dicit : « Et quidem ex omnibus, quod dixi, ipsa est cognoscenda », manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod Deus ex omnibus cognoscatur, et dicit quod ideo est, quia ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse, et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius est causa indissolubilitatis hujus concordiae et hujus ordinis, quae semper manent, quali-

tercūque rebus immutatis. Modum autem hujus ordinis subjungit, quia « semper fines primorum , id est infima supremorum, conjungit « principiis secundorum , id est supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae, scilicet corpus humanum, infimo intellectui vel naturae, scilicet animae rationali unit, et simile est videre in aliis; et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem , id est concordiam — et harmoniam » (1), id est debitum ordinem et proportionem.

LECTIO V

Quae sapientiae adjunguntur.

Ratio autem Deus laudatur a sanctis eloquiis, non tantum quoniam et rationis, et mentis, et sapientiae est largitor, sed quoniam omnium causas in seipso uniformiter praecepit, et quoniam per omnia vadit, pertingens, ut eloquia dicunt, usque ad finem omnium; et ante hoc, quoniam super omnem simplicitatem divina significatur ratio, et ab omnibus et super omnia secundum supersubstantiale absoluta. Hae ratio est simplex et existens existentis veritas, circa quam sicut mundam et non erroneam totorum cognitionem, divina fides est, quae est manens credentium collocatio, quae istos collocat in veritate, et in ipsis veritatem intransmutabili identitate simplicem veritatis cognitionem habentibus credentibus. Si enim cognitio est unitiva eorum qui noverunt, ignorantia autem est semper transmutationis causa, et divisionis ignorantia ex seipso; credentem in veritate, secundum sermonem sanctum, nihil morebit a causa quae est secundum veram fidem, in qua permanentiam habebit immobilis et intransmutabilis identitatis. Bene enim novit qui veritati unitus est quam bene habet, quāvis multi corripiant ipsum sicut extasim passum. Laet quidem, sicut est conveniens, ipsos ex errore per veram fidem extasim passus veritati unitus (2). Ipse enim novit

(1) Al. : « et amicitiam. »

(2) Al. deest « unitus. »

seipsum, non secundum quod dicunt illi, furem, sed ab instabili et variabili partitione, circa largissimam erroris varietatem per simplicem et semper secundum eadem et eodem modo habentem veritatem liberatum. Ita igitur nostrae sapientiae principes et duces pro veritate moriuntur omni die testificantes, sicut est conveniens verbo omni et opere, et unitiva christianorum vera Dei cognitione, omnibus ipsam esse et diviniorum et simpliciorum; magis autem ipsam esse solam veram et simplicem (1) Dei cognitionem,

« Ratio autem laudatur Deus a sanctis eloquiis non tantum quoniam et rationis, et mentis, et sapientiae est largitor, sed quoniam omnium causas in seipso uniformiter praecepit ». Postquam Dionysius determinavit de sapientia, hic determinat de his quae sapientiae adjunguntur; et primo, de ratione; secundo, de veritate et fide, ibi : « Haec ratio est simplex et existens veritatis veritas ».

Dicit ergo primo quod Deus in sacra Scriptura laudatur ut « ratio », quod maxime ex Scripturis sacris accipi potest in eo quod Deus dicitur Verbum, secundum illud Joan., 1 : *Et Deus erat Verbum*. Logos enim in graeco, ut Augustinus dicit, et rationem et verbum significat. Ex nomine autem rationis quatuor intelliguntur. Primo quidem, dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus, et sic Deus dicitur ratio causaliter, inquantum ipse est largitor omnis cognitionis, scilicet rationis et mentis et sapientiae et omnium hujusmodi. Alio modo ponitur pro causa, ut cum dicitur : *Qua ratione hoc fecisti?* id est qua de causa, et sic Deus dicitur ratio, non solum quia ipse est omnium causa, sed quia etiam omnes causas secundas in seipso causaliter praecepit non tamen per modum compositionis, sed per modum uniformitatis et simplicitatis. Tertio modo dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth., XVIII, quod *rationem coepit ponere cum servis suis*. Et sic dicitur Deus ratio, quia ipse est summa rerum dispositio, quae per omnia vadit, pertingens, ut dicitur Sap., VIII, 1, *a fine usque ad finem omnium fortiter, et disponens omnia suaviter*. Quarto modo dicitur ratio aliquid simplex abstrac-

(1) In cit. translatione : « et unam simplicem. »

tum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens. Et quantum ad hoc dicit quod supra omnia haec Deus est ratio magis proprie, quia divina ratio est magis simplex « super omnem simplicitatem », et absoluta » est, id est separata vel abstracta, « ab omnibus »; inquantum secundum suam supersubstantialem est super omnia.

Deinde cum dicit : Haec ratio est simplex et existens existentis veritas », agit de veritate et fide; et primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum, ibi : « Sicut enim cognitio est unitiva eorum qui noverunt, ignorantia autem est semper transmutationis causa et divisionis ignoranti ex seipso; credentem in veritate, secundum fidem ».

Dicit ergo primo quod, sicut ex ratione humana causatur aliqua fides, ita ista divina ratio est quaedam simplex veritas totius entis, circa quam rationem vel veritatem, sicut puram et non erroneam cognitionem omnium, consistit fides; quae quidem divina fides est quaedam permanens collocatio credentium, inquantum scilicet firmiter locat eos in veritate, et veritatem in ipsis; prout credentes habent simplicem cognitionem veritatis absque dubitatione et inquisitione, secundum quamdam intransmutabilem identitatem, quia scilicet eodem modo et intransmutabiliter in veritate permanent. Et propter hanc fidei firmitatem Apostolus fidem substantiam dixit, quasi quoddam fundamentum et collocationem.

Deinde cum dicit : Sicut enim cognitio est unitiva eorum qui noverunt, ignorantia autem est semper transmutationis causa et divisionis ignoranti ex seipso; credentem in veritatem, secundum sermonem sanctum, nihil movebit a causa quae est secundum fidem », probat praedictam fidei firmitatem tripliciter. Primo quidem, per rationem cognitionis, quia cognitio est unitiva mutuo eorum qui cognoscunt, non solum ex eo quod omnes cognoscentes veritatem in una veritatis cognitione uniuntur, sed etiam quia qui cognoscit 1) veritatem, semper eodem modo

(1) Parim. : « quia cognoscens veritatem. »

permanet in una, et eadem veritate; ignorantia vero e contrario est causa ut ignorans ex seipso transmutetur (1), hoc modo illud opinans ut dividatur ab aliis; quia ignorantium diversi diversa opinantur; et ideo, secundum sermonem sacrae Scripturae, eum qui credit in veritate divinae fidei, nihil potest remove a vera fide, inquantum habet impermutabilem permanentiam; dicit enim Apostolus Roman., VIII : *Certus sum quia neque mors, neque vita, neque aliquid aliud potest me separare a caritate Dei.*

Secundo, ibi : « Bene autem novit qui veritati unitus est quam bene habet », probat idem ex iudicio credentium. Ille enim qui veritati per fidem unitus est, bene cognoscit quam bene sit ei sic veritati fidei adhaerendo, « quamvis, multi reprehendant ipsum sicut extasim passum », id est sicut fatuum et a se alienatum; etenim latet (2) ipsos reprehendentes ex eorum errore quod ipse sine dubio per veram fidem est passus extasim veritatis, quasi extra omnem sensum positus, et veritati supernaturali conjunctus, quia ipse credens novit de seipso quod non est furens, ut ipsi dicunt, sed est liberatus per veritatem simplicem, et semper eodem modo se habentem, ne circumferatur per instabiles et variabiles ventos diversorum errorum.

Tertio, ibi : « Ita igitur nostrae sapientiae principes et duces pro veritate moriuntur omni die », probat idem exemplo apostolorum, qui sunt principes et duces sapientiae christianae, et pro veritate mortificantur tota die, contestantes, ut est conveniens, non solum verbo, sed etiam opere, et per veram Dei cognitionem, quae est unitiva christianorum, quod ipsa Dei cognitio in qua christiani uniuntur, est simplicior et diviniore quacumque Dei cognitione quae in hoc mundo ab hominibus habetur; imo, ut verius dicamus, ipsa sola est vera et una et simplex Dei cognitio. Quaecumque enim alia Dei cognitio discordat a communi christianorum cognitione, quae catholica fides nominatur, magis dicenda est error quam Dei cognitio.

(1) Al. : « nunc ignorans ex seipso, ut transmutetur. »

(2) Al. : « et non latet. »

CAPUT OCTAVUM

*De Virtute, Justitia, Salvatione, Liberatione,
In quo et de Inaequalitate.*

LECTIO I

Sed quoniam divinam veritatem et supersapientem sapientiam, et sicut virtutem laudant, et sicut justitiam theologi, et sicut salvationem, et sicut liberationem, age, et istas Dei nominationes, sicut est possibile nobis, reseremus. Et quod quidem thearchia ab omni quocumque modo, et existente, et cogitata virtute segregata est, et superat, non arbitror aliquem in divinis eloquiis conservatorum ignorare. Multoties enim theologia, et dominationem ipsi, et ipsarum coelestium virtutum, determinans, tradita est. Quomodo igitur ipsam theologi et sicut virtutem laudant ab omni segregatam virtute : aut quomodo in ipsa, virtutis nominationem accipiamus? Dicimus igitur quod virtus est Deus sicut omnem virtutem in seipso prae habens et super habens, et sicut omnis virtutis causa, et omnia secundum virtutem indeclinabilem et incircumunitam producens, et sicut ipsius, quod est esse virtutem, aut totam, aut particularem causa existens, et sicut infinitae virtutis, non tantum eo quod omnem virtutem producit, sed et eo quod est super omnem et ipsam per se virtutem, et eo quod superpotest et infinitae infinitas alias ab existentibus virtutibus producere, et eo quod nunquam possunt infinitae et in infinitum productae virtutes, superinfinitam ipsius virtutem facientis virtutis hebetare actionem : et eo quod ineffabilis, et ignota, et incogitabilis est, cuncta excedens (1) ipsius virtus, quae propter abundantiam possibilis et infirmitatem firmat, et ultimas resonantiarum ipsius continet, et fortiter tenet : quemadmodum et in possibilibus secundum sensum videmus quod super splendida lumina et usque ad hebetes visiones perreniunt et magnos sonos dicunt ad auditus non valde, facile recipientes sonos.

(1) Al. : « egrediens. »

introyre. Quod enim est omnino non audiens, neque audit, et quod universaliter non videns est, neque videt. Ipsa igitur infinitae virtutis Dei distributio ad omnia existentia vadit, et nihil est existentium cui perfecte ablatum sit habere quamdam virtutem; sed aut intellectualem, aut rationalem, aut sensibilem, aut vivificam, aut substantialem habet virtutem, et ipsum etiam esse, si fas est dicere, virtutem ad hoc quod sit, habet a supersubstantiali virtute.

« Sed quoniam divinam veritatem et supersapientem sapientiam, et sicut virtutem laudant, et sicut iustitiam theologi, et sicut salvationem, et sicut liberationem, age, et ista Dei nominationes, sicut est possibile nobis, reseremus. » Postquam determinavit Dionysius de Dei sapientia, hic determinat de veritate et iustitia. Sicut enim processus sapientiae minus se extendit quam processus vitae, eo quod non omnes viventes cognitionem habent, ita processio veritatis et iustitiae deficit a sapientiae processione. Circa hoc ergo duo facit. Primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum, ibi : « Et quod quidem thearchia ab omni quocumque modo et existente et cogitata virtute segregata est, et superat, non arbitror aliquem in divinis eloquiis conversatorum ignorare ».

Dicit ergo primo quod, quia divina veritas et sapientia super omnem sapientium existens laudatur in sacra Scriptura et sicut virtus et sicut iustitia, et sicut salvatio, et sicut liberatio, id est sicut salvationis et liberationis causa, istas etiam Dei nominationes exponemus, sicut est nobis possibile.

Deinde cum dicit : « Et quod quidem thearchia ab omni quocumque modo et existente et cogitata virtute segregata est, et superat, non arbitror aliquem in divinis eloquiis conversatorum ignorare », exequitur propositum; et primo, determinat de virtute; secundo, de iustitia, quae est virtutis species, ibi : « Iustitia autem rursus laudatur Deus »; tertio, de salvatione et liberatione, et in aequalitate, quae sunt iustitiae effectus, ibi : « Igitur ipsa divina iustitia et salvatio totorum laudatur ». Prima pars dividitur per partes duas. In prima determinat de Dei virtute; in secunda solvit quamdam objectionem contra infi-

nitatem divinae virtutis, ibi : « et quod dicit Elymas magus ». Circa primum duo facit. Primo, movet quaestionem quomodo virtus dicatur de Deo; secundo, solvit quaestionem, ibi : « Dicimus igitur quod virtus », etc. (1).

Dicit ergo primo quod nullus qui habuit consuetudinem in sacris eloquiis, ignorat quod principalis deitas est separata ab omni virtute, quae quocumque modo in rebus existit vel cogitari potest. Separatur autem ab omni virtute, non quasi ab ea deficiens, sed eam superans et excedens; unde et sacra Scriptura tradita est quae attribuit Deo et dominationem coelestium virtutum, secundum illud Psalm. xxiii, 10 : *Dominus virtutum ipse est rex gloriae*; et in multis locis dicitur *Dominus exercituum*; ex quod datur intelligi quod si coelestes viriutes excedit, multo magis alias; cum ergo divinitas sit ab omni virtute segregata, potest quaeri quomodo vel ipsi qui sacras Scripturas ediderunt, Deum sicut virtutem laudaverunt, juxta illud I Corinth., i, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*; et iterum quomodo nos, qui sacras Scripturas exponimus, accipimus in divinitate virtutis nominationem.

Deinde cum dicit : « Dicimus igitur quod virtus est Deus sicut omnem virtutem in seipso prae habens et super habens, et sicut omnis virtutis causa », solvit propositam quaestionem, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quomodo virtus accipiat in Deo; secundo, ostendit processum virtutis a Deo in singula, ibi : « Ex ipsa sunt deiformes angelicorum ornatuum virtutes ». Circa primum (2) duo facit. Primo, ostendit quomodo virtus attribuitur Deo; secundo, qua ratione virtus Dei infinita dicatur, ibi : « et sicut infinitae virtutis ».

Dicit ergo primo quod virtus attribuitur Deo propter tria. Primo quidem, secundum hoc quod omnium rerum virtutes in ipso primordialiter et supereminenter existunt; sicut et de vita et sapientia dictum est, secundo vero,

(1) Parm. omittit : « Circa primum duo facit, primo, movet quaestionem quomodo virtus dicatur de Deo; secundo solvit quaestionem, ibi : « Dicimus igitur quod virtus, » etc.

(2) Al. : « circa quam positionem. »

secundum hoc quod est causa omnis virtutis; tertio vero, secundum hoc quod ipse operatur producendo omnia « secundum virtutem indeclinabilem », id est quae non potest minorari aut fatigari, et « incircumsinitam », sicut et sapientia Deo attribuitur, inquantum in ipso praeexistit omnis sapientia, et inquantum ipse est sapientiae causa et inquantum habet sapientiae actum cognoscendo, et non solum est virtutis causa sicut largiens virtutem, sed quia ipsam virtutem causat, sive accipiamus virtutem universalem, sive virtutem particularem.

Deinde cum dicit: « et sicut infinitae virtutis », quia dixerat quod Deus producit omnia secundum virtutem infinitam, secundo ostendit quomodo virtus Dei infinita dicatur, et circa hoc duo facit. Primo, dicit secundum quam rationem virtus Dei infinita dicatur; secundo, manifestat infinitatem divinae virtutis per exempla, ibi: « Quae propter abundantiam possibilis, et infirmitatem firmat, et ultimae resonantiarum ipsis continet et fortiter tenet ».

Est autem considerandum quod infinitum in Deo non dicitur per extensionem, sicut in quantitate continua, sed per negationem, quia scilicet non finitur aut determinatur aliquo. Sic ergo virtus Dei quintupliciter dicitur infinita. Primo quidem, quia non determinatur ad aliquem effectum, sed omnem virtutem producit. Secundo, non solum propter hoc, sed eo quod non terminatur per commensurationem alicuius, sed est super omnem virtutem particularem, et ulterius super omnem ipsam per se virtutem (1), quia hoc ipsum quod nomine communi virtutis intelligitur, est minus divina virtute. Tertio, quia non terminatur per ea quae sunt, sed potest infinitis modis et infinitas alias virtutes producere praeter eas quae sunt. Quarto, quia si infinitis modis etiam infinitas virtutes produceret praeter ea quae sunt, non propter hoc hebetaretur aut debilitaretur ejus actio superinfinita, quae est factiva omnis virtutis; et sic etiam patet quod nec sua actione finitur, secundum quod actio ad effectus terminatur. Quinto, dicitur infinita, eo quod non terminatur intellectu; est enim ineffabilis et

(1) Parm. omittit: « particularem, et ulterius super omnem ipsam per se virtutem. »

ignota, et quae cogitari non potest, divina virtus cuncta excedens.

Deinde cum dicit : « Quae propter abundantiam possibilis et infirmitatem firmat », manifestat infinitatem divinae virtutis per signa et exempla, et dicit quod divina virtus per « abundantiam possibilis », id est potestatis, etiam quae sunt infirma, « firmat », id est conservat continens, et « fortiter tenet » etiam illas res in quibus est ultima resonantia virtutis, id est quae minimum participant de virtute; quod est signum infinitae virtutis, sicut videmus in potentiis sensibilibus, quod lumina quae sunt valde splendida possunt videri etiam ab eis qui habent debiles visus, et magni soni perveniunt ad auditus debiles qui non de facili recipiunt sonos; et ultra hoc non potest se extendere virtus luminis et soni, quia quod omnino non habet auditum, non potest audire quantumcumque magnum sonum, et quod totaliter non videt, non potest videre splendidum lumen. Sic igitur concludit quod distributio divinae virtutis propter sui infinitatem procedit ad omnia existentia, et nullum est existens quod non habeat aliquam virtutem, sed oportet habeat aut virtutem intellectualem », sicut angeli, « aut rationalem », sicut homines, « aut sensibilem », sicut animalia, « aut vivificam », sicut plantae, « aut substantialem » sicut alia; et non solum existentia, sed « etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute ». Et dicit : « si fas est dicere », quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit.

LECTIO II

Processus divinae virtutis in speciali.

Ex ipsa sunt deiformes angelicorum ornatuum virtutes, ex ipsa et esse intransmutabiliter habent, et omnes ipsorum intellectuales et immortales sempiternos motus, et fortitudinem ipsam, et non minorabile desiderium boni ab infiniti boni virtute acceperunt, ipsa immittente ipsis posse, et esse ista et desi-

derare quod semper est, et ipsum posse desiderare quod semper possunt. Procedunt autem ea quae sunt indeficientis virtutis et ad homines et animalia et plantas, et totam omnis rei naturam: et firmat unita ad sui invicem amicitiam et communionem, et discreta ad hoc quod sint singula secundum propriam rationem et definitionem inconfusa et incommixta, et omnis rei ordines et directiones ad bonum proprium salvat: et immortales angelicarum unitatum vitas immaculatas custodit; et coelestes et illuminativas et stellares substantias, et ordines invariabiles, et aevum posse esse facit, et temporis circumvolutiones discernit quidem processibus, congregat autem rectitutionibus: et ignis virtutes inextinguibiles facit, et aquae influxiones indeficientes, et aeream effusionem (1) terminat, et terram in nihilo collocat; et vitae generativos ipsius partus indifferentes custodit, et elementorum in se invicem harmoniam et concretionem inconfusam et indivisibilem salvat, et animae et corporis conjunctionem continet, et plantarum nutritivas et augmentativas virtutes sursum movet, et fortiter tenet substantiales totorum virtutes, et omnis rei indissolubilem mansionem firmat, et deificationem ipsam donat, virtutem ad hoc his quae deificantur praebens; et totaliter nihil est universaliter existentium ab omnipotentis firmitate et ambitu divinae virtutis segretatum; quod enim universaliter habet nullam virtutem, neque est, neque erit aliqua ipsius omnino positio.

« Ex ipsa deiformes angelicorum ornatuum virtutes ». Postquam Dionysius ostendit in communi processum divinae virtutis ad entia, hic ostendit in speciali; et primo, distinguendo res in quas effectus divinae virtutis proveniunt; secundo, distinguendo ea quae a divina virtute inveniuntur in rebus, ibi: « Et firmat unita ad sui invicem amicitiam ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit processum divinae virtutis ad superiores creaturas, scilicet angelos; secundo, ad inferiores, ibi: « Procedunt ea quae sunt indeficientis virtutis, et ad homines, et animalia, et plantas, et totam omnis rei naturam ».

Dicit ergo primo quod ex divina virtute procedunt omnes

(1) Al.: « infusionem. »

virtutes angelicorum ornatuum, quae sunt Deo conformes. Apparet autem (1) in angelis virtus quantum ad ipsum esse intransmutabile ». Secundo, quantum ad intelligere, et secundum hoc dicit quod ex divina virtute habent semper motus intellectuales et immortales, quia scilicet semper actu intelligunt. Tertio, quantum ad appetere, et quantum ad hoc dicit quod acceperunt a virtute infinita boni ipsam fortitudinem », per quam bonum desiderant absque diminutione talis desiderii. Haec quidem omnia habent a divina virtute, inquantum divina virtus, immittit eis et « esse et posse » respectu ipsorum, et quod desiderant absque fastidio, habentes ea quae semper eis adsunt, et hoc ipsum quod est posse « desiderare quod semper possunt », est eis a Deo.

Deinde cum dicit : « Procedunt autem ea quae sunt indeficientis virtutis, et ad homines et animalia et plantas, et totam omnis rei naturam », ostendit proecessum divinae virtutis ad inferiores creaturas, et dicit quod effectus indeficientis Dei virtutis procedunt et ad homines, et ad animalia, et ad plantas, et ad omnes res naturales.

Deinde cum dicit : « Et firmat unita ad sui invicem amicitiam et communionem », ostendit quae inveniantur in rebus divina virtute; et primo, quantum ad ea quae sunt communia omnibus, quorum primum est unitio, et quantum ad hoc dicit quod divina virtus omnia quae sunt unita confirmat ad quamdam amicitiam sui et communionem. Secundum est discretio, et quantum ad hoc dicit quod divina virtus firmat ea quae sunt discreta ad invicem » ad hoc quod singula secundum propriam rationem » et definitionem conservet « inconfusa et incommixta » ad invicem. Tertium est ordo, et quantum ad hoc dicit quod divina virtus conservat cujuslibet rei ordines secundum quos res ad invicem ordinantur, et iterum dirigit unumquodque in ordine ad finem, quod est proprium bonum rei. Deinde ponit ea quae pertinent ad singula; et primo, quantum ad angelos dicit quod divina virtus « custodit » immaculate a quaecumque corruptione « immortales vitas angelicarum unitatem », id est substantiarum

(1) Al. : « etiam. »

simplicium ipsorum. Secundo, quantum ad corpora coelestia dicit quod custodit invariabiliter substantias, et ordines coelestium corporum et luminarium, scilicet solis et lunae et stellarum. Tertio, quantum ad aevum, quod mensurat substantiam coeli, et dicit quod divina virtus facit quod possit esse aevum, quod est simplex mensura essendi; et quantum ad tempus, quod est mensura motus coeli (1), subjungit quod divina virtus omnes circumvolutiones temporis « discernit processibus et congregat restitutionibus ». Attribuit autem tempori circumvolutionem, eo quod sequitur circularem revolutionem coeli. Est autem in motu coeli duo considerare. Primo quidem, quod in motu coeli semper sit renovatio situs, secundum transitum de loco ad locum; secundo vero, quod coelum redit ad eundem situm secundum circularem motum. Ita etiam est et in tempore, quia secundum processum motus, succedit tempus tempori ut hora horae, et dies diei, et quantum ad hoc dicit quod tempus discernitur processibus. Secundum autem reditum alicujus coelestis corporis ad eundem locum, etiam tempus restituitur in id quod praeterierat, et sic quod erat futurum quodammodo ad praeteritum congregatur: puta, cum dies et mane incipiens terminatur, iterum reditur ad mane, et idem apparet in mense et anno. Quarto, ostendit effectum divinae virtutis ex elementis, et dicit quod divina virtus « facit virtutes ignis inextinguibiles »; licet enim ignis in hac materia extinguí possit, tamen ignis universaliter inextinguibilis est. Facit etiam « indeficientes fluxiones aquae », quod dicit propter perpetuum (2) fluxum fluviorum et commotiones maris, quae apparent in fluctibus, et fluxu et refluxu maris. Qui etiam « terminat effusionem aeream ». Hoc autem dicit, qui aeri maxime competit proprietas humidi, ut non bene terminetur termino proprio; et ideo quantum est de se, aer habet omnimodam effusionem, sed divina virtute terminatur intra limites sui naturalis loci. Divina etiam virtus « collocat terram in nihilo », quia semper divina virtute in medio mundi collocatur, et nihil est quod

(1) Parm. omittit : « coeli. »

(2) Parm. : « quia det perpetuum. »

ipsam sustentet. Divina etiam virtus conservat « generativos partus ipsius » terrae, scilicet plantarum et aliorum quae ex terra nascuntur, « indifferentes », id est uniformiter in sua natura manentes, dum scilicet ex seminibus terrae mandatis similes plantae nascuntur, et non solum ea quae ad singula elementa pertinent, divina virtus facit, sed etiam quae pertinent ad commixtionem elementorum ad invicem. In qua quidem commixtione tria inveniuntur. Necesse est enim esse primo quamdam proportionem elementorum ad invicem, quam Dionysius hic nominat harmoniam. Secundo, requiritur quod cujuslibet elementi remaneat virtus propria incorrupta, alioquin non esset mixtio, sed corruptio, et quantum ad hoc dicit : « et concretionem inconfusam ». Tertio, requiritur quod elementa sint concreta, et simul commaneant, et non statim ab invicem separentur, et quantum ad hoc dicit : « et indivisibilem salvat ». Quinto etiam, ponit effectum divinae virtutis in rebus animatis et universaliter quidem dicit quod divina virtus in unum tenet « conjunctionem animae et corporis »; et specialiter de plantis adjungit quod movet sursum virtutes plantarum nutritivas et augmentativas : nutritivas quidem, inquantum alimentum per radices attractum usque ad cacumen plantae sublevatur; augmentativas vero, inquantum ipsum corpus plantae ex terra procedens paulatim in altum producit. Deinde quantum ad omnia universaliter subdit quod divina virtus « fortiter tenet substantiales » et naturales « virtutes omnium, » et cujuslibet rei firmat indissolubilem mansionem », inquantum scilicet omnia gradum sibi praefixum a Deo conservant. Uterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam, et dicit quod divina virtus dat « ipsam deificationem », id est participationem deitatis, quae est per gratiam. Et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet virtutem ad hoc ut aliqua praedicto modo deificentur. Ultimo autem universaliter concludit quod universaliter nihil est in entibus quod sit segregatum et non contentum a continentia divinae virtutis, quae rebus per suam omnipotentiam dat firmitatem. Sicut enim a divina vita non potest esse se-

gregatum quidquam nisi quod caret vita, ita a divina virtute non potest esse segregatum nisi quod caret virtute. Quod autem universaliter nullam habet virtutem, omnino non est, neque habet aliquam positionem, id est ordinem in universo, seu firmitatem.

LECTIO III

Objectiones contra virtutem divinam.

Et quidem dicit Elymas Magus : Si omnipotens est Deus, quomodo dicitur aliquid non posse a nostro theologo ? Improperat autem dicino Paulo, qui dixit Deum non posse negare seipsum. Apponens autem hoc, nimium timeo ne stultitiae debeam risum, puerorum effrenorum et super arenam et infirmas aedificationes dissolvere moliens et sicut contra quamdam impossibilem intentionem jaculari studens contra theologice a isto deliberationem. Etenim suiipsius negatio causa est a veritate ; veritas autem existens est ; et a veritate casus, ab existente est casus. Si igitur veritas existens est, negatio autem veritatis est ab existente casus, ab existente cadere Deus non potest. Et hoc non esse non est. Sicut si aliquis dicat non posse, potest non et non scire secundum privationem non novit. Quod sapiens non intelligens imitatur pugilum inexpertos, qui multoties infirmos esse adversarios supponentes, secundum quod videtur sibiipsis et contra absentes illos viriliter umbram pugnae facientes et aerem vanis plagis confidenter percutientes, opinantur adversarios ipsos obtinuisse, et praedicant seipsos, neque scientes illorum virtutem. Nos autem dicta theologi, secundum quod est possibile, conjectantes, Deum superpotentem laudamus, sicut omnipotentem, sicut beatum et solum potentem, sicut dominantem in potestate sua aevo, sicut secundum nihil ab existentibus exidentem : magis autem et superhabentem et prae habentem omnia existentia secundum virtutem super substantialem, et omnibus existentibus posse esse, et hoc esse secundum abundantiam excedentis virtutis copiosa effusione largientem.

« Et quidem dicit Elymas Magus : Si omnipotens est

Deus, quomodo dicitur aliquid non posse a nostro theologo » ? Postquam determinavit Dionysius de divina virtute, hic excludit quamdam objectionem, et circa hoc tria facit. Primo, ponit objectionem; secundo, solvit, ibi : « Apponens autem hoc, nimium timeo ne stultitiae debeam risum »; tertio, exclusa dubitatione, asserit veritatem, ibi : « Nos autem dicta theologi, secundum quod est possibile, conjectantes, Deum superpotentem laudamus ».

Primo ergo ponit dubitationem quam Elymas Magus, de quo in Actibus legitur, objecit contra Paulum dicentem II Timoth., II, *quod Deus negare seipsum non potest*, quod ejus omnipotentiae videtur contrarium.

Deinde cum dicit : « Apponens autem hoc, nimium timeo ne stultitiae debeam risum », solvit propositam dubitationem, et circa hoc tria facit. Primo, praemittit suam excusationem de hoc quod intendit ad tam debilis objectionis solutionem; secundo, solutionem ponit, ibi : « Etenim suiipsius negatio casus est a veritate »; tertio, redarguit objectionis praesumptionem, ibi : « Quod sapiens non intelligens, imitatur pugilum inexpertos ».

Dicit ergo primo quod super praemissam dubitationem addit quod multum timet ne ipse debeat derideri de stultitia, sicut aliquis qui conaretur destruere domunculas a pueris dissolutis factas, quae nec fundamentum (1) firmum habent, eo quod super arenam aedificatae sunt, et in seipsis infirmae sunt, eo quod absque caemento conglomeratae sunt; et ita posset videri quod cum ipse intendit loqui contra deliberationem de rebus divinis, quam de proposito verbo habuit praedictus Elymas, quasi quaedam jacula immittet contra aliquam positionem impossibilem. Positio enim ejus est manifeste impossibilis, in seipsa infirmata, quia veritate non confirmatur, et ininitur frivolae rationis, sicut debili fundamento.

Deinde cum dicit : « Etenim suiipsius negatio casus est a veritate », solvit propositam quaestionem, et dicit quod cum Deus sit ipsa veritas, Deum negare seipsum nihil aliud est quam Deum decidere a veritate. Cum autem verum idem sit quod ens, sequitur quod excidere a veritate idem

(1) Al. : « firmamentum firmum. »

sit quod excidere ab esse. Quod ergo dicit Deum non posse negare seipsum, idem est ac si diceretur Deum non posse deficere ab essendo. Hoc autem quod est non deficere ab essendo, idem est ac si diceretur quod Deus non est non ens; quo quidem magis significatur ipsum esse; sicut et si dicitur quod Deus non potest non posse, non ostendit quod sit impotens, sed quod sit maxime potens; et similiter si dicatur quod non cognoscit se nescire, ita quod habet scientiae privationem, hoc est ipsum habere perfectam scientiam. Per hoc ergo quod Deus non potest negare seipsum, nihil detrahatur ejus potentiae ab impossibili (1); sed idem est ac si diceretur quod Deus non potest non esse verus et ens et potens.

Deinde cum dicit « quod sapiens non intelligens, imitatur pugilum inexpertos », reprehendit objicientis praesumptionem, et dicit quod Elymas, qui se sapientem reputabat, non intelligens praedictae solutionis rationem, similis erat pugilibus inexpertis, qui frequenter adversarios contra quos pugnare debent, supponunt esse infirmos, secundum quod eis videtur, et dum sunt absentes, contra eos audacter ictus projiciunt, quamdam similitudinem pugnae facientes, et absque timore percutiunt aerem inutilibus plagis, et sic opinantur se vicisse adversarios, et de hoc laudant seipsos, quamvis nondum sciant adversariorum virtutem. Ita etiam est et de illis qui debiles objectiones facientes cum non est qui eis resistat, se obtinuisse arbitrantur.

Deinde cum dicit: « Nos autem dicta theologi, secundum quod est possibile, conjectantes, Deum superpotem laudamus », excludit primo objectionem contra omnipotentiam divinam; secundo, Apostoli scientiam commendat, dicens quod nos considerantes dicta Apostoli, secundum nostram possibilitatem, « laudamus Deum », qui excedit omnem potentiam, « sicut omnipotentem », inquantum ejus potentia ad omnia se extendit, « sicut beatum », inquantum habet plenitudinem omnis boni, nullo indigens, « et sicut solum potentem » ex seipso (omnes enim alii potentes, non sunt ex se potentes, sed ex Deo), « et sicut » per suam potestatem « dominantem aevo »; alii enim dominantes

(1) Parm. : « nihil detrahatur ex omnipotentia. »

dominantur his quae sunt in aevo aut in tempore. sed ipse toti aevo dominatur. Et iterum laudamus eum « sicut secundum nihil excidentem ab existentibus », et quod nihil quod est in eo. potest ab eo recedere. Creaturae vero, et si aliquae inveniantur quae non excidant ab esse simpliciter, possunt tamen excidere ab aliquo, inquantum sunt mutabiles, sed Deus, qui est omnino immutabilis. secundum nihil potest excidere ab esse. Vel sumuntur haec verba ex his quae Apostolus I Timothi., ult., 15, dicit : *Quam suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem.* quam designat per hoc quod dicit : « secundum nihil ab existentibus excidentem ». Et non solum ista Deo conveniunt, sed excellenter ea habet; unde subdit quod adhuc amplius possumus laudare Deum sicut supereminenter habentem virtutem. et sicut « praehabentem omnia existentia », id est quidquid est in rebus non quidem eodem modo quo in rebus est. sed « secundum substantialem virtutem », id est sicut effectus sunt per virtutem in causa secundum modum causae excedentis omnem substantiam. Et non solum supereminenter haec ei conveniunt, sed etiam causaliter; unde subdit quod omnibus existentibus dat posse et esse determinatum. Et hoc convenit ei ex abundantia suae excedentis virtutis, quae dat omnibus bonitates copiose effundendo. *Dat enim omnibus abundanter,* ut dicitur Jacob., 1.

LECTIO IV

De justitia Dei.

Justitia autem rursus laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens et commensationem, et pulchritudinem, et bonam ordinationem, et ornatum, et omnes distributiones, et ordines segregans, unicuique secundum vere existentem justissimam definitionem et omnibus propriae operationis ipsorum causa existens. Omnia enim divina justitia ordinat et terminat, et omnia ab omnibus immixta et non convenientia unicuique donat secundum dignitatem unicuique existentium

supervenientem. Et si ista recte dicimus, quicumque improperant divinae justitiae, latet se, suipsorum injustitiam manifeste condemnantes. Dicunt enim debere inesse mortalibus immortalitatem, et imperfectis perfectum, et per se mobilibus per aliud mobilem necessitatem, et variabilibus identitatem, et infirmis esse perfecte potentia, et temporalibus esse aeterna, et natura motis esse immutabilia, et temporales delectationes esse aeternas: et totaliter ea quae sunt aliorum, aliis attribuant. Oportet autem videre divinam justitiam in hoc vere existentem veram justitiam (1) quod omnibus attribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem et uniuscujusque naturam in proprio salcat ordine et virtute. Si dicat aliquis: Non est justitiae, homines sanctos dimittere non adjutos a pravis cruciatis. Ad quod dicendum quod si illi quos dicis sanctos, diligunt quidem ea quae sunt super terram, ab inhaerentibus materiae zelata a divino omnino ceciderunt amore, et non mori quomodo sancti vocentur injuriam facientes vere amabilibus et divinis propter inzelabilia et inamabilia ab eisdem non religiose reprobatis. Si autem vere existentia amant, lactari convenit quaedam desideranter, quando desiderabilia consequuntur. Aut numquid tunc magis appropinquant angelicis virtutibus, quando, sicut est possibile, desiderio divinorum recedunt a materialium passibili affectione, luctantes ad hoc valde viriliter in adversitatibus pro bono? Quare verum est dicere quod hoc divinae justitiae magis est proprium, non mollire et destruere optimorum animositatem materialium donationibus: neque si aliquis conetur hoc facere, dimittere non adjutos, sed collocare ipsas in pulchra et inflexibili statione, et attribuere ipsis talibus existentibus secundum dignitatem.

« Justitia autem rursus laudatur Deus ».

Postquam Dionysius determinavit de virtute Dei, hic determinat de justitia; est enim justitia virtutis species. Considerandum est autem quod inter virtutes morales sola justitia potest Deo magis proprie attribui. Aliae enim morales virtutes sunt circa 2) passiones, quae in Deo locum non habent, sicut temperantia circa concupiscentias. for-

(1) In cit. translatione : « in hoc veram justitiam. »

(2) Parm. : « sunt passiones. »

titudo circa timores et audacias; sed justitia est circa actiones, puta circa distributiones vel retributiones, quae Deo competere possunt. Dividitur autem praesens pars in duas. In prima determinat de justitia Dei; in secunda, de effectibus divinae justitiae. ibi : Ipsa igitur divina justitia et salvatio totorum laudatur . Circa primum duo facit. Primo, ostendit quid pertineat ad rationem divinae justitiae; secundo, solvit quorundam objectiones contra divinam justitiam. ibi : « Et si ista recte dicimus, quicumque impropere divinae justitiae, latet se, sui ipsorum injustitiam manifeste condemnantes . Circa primum duo facit. Primo, ostendit secundum quos actus justitia Deo conveniat; secundo, manifestat quod dixerat. ibi : « Omnia enim divina justitia ordinat et terminat .

Convenit autem justitia 1^a. Deo secundum tres actus. Primo quidem, secundum hoc quod est distribuere. Commutativa autem justitia in Deo locum non habet sicut est in venditoribus et emptoribus; quia, ut dicitur Roman., xi, 35 : *Quis prior dedit ei et retribuetur ei?* Sed attribuitur ei distributiva justitia, quae non observat aequalitatem quantitatis, ut aequalia omnibus det, sed aequalitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignus est. Et ideo dicit quod justitia laudatur in Deo inquantum ipse distribuit omnibus secundum eorum dignitatem. Est autem distributor bonorum. Bonum autem, ut Augustinus dicit, consistit in modo et specie et ordine. Modus autem unicuique propriam mensuram praefigit, ut ipse dicit. Ut ergo significaret Deum esse totius boni distributorem, dicit quidem quantum ad modum, « commensurationem »; quantum ad speciem, « pulchritudinem », vel « formam », secundum aliam translationem; quantum autem ad ordinem, dicit « et bonam ordinationem et ornatum », seu « dispositionem », secundum aliam translationem. Et accipit hic ornatum pro decentia ordinis. Non solum autem pertinet ad justitiam quod distribuat diversa diversis secundum eorum dignitatem, sed etiam quod hujusmodi diversitatem inconfusam servet, ne scilicet unus id quod est alterius sibi usurpare praesumat. Et quantum

(1) Parm. omittit : « justitia. »

ad hunc secundum actum justitiae, dicit quod divina justitia distribuit unicuique « omnes distributiones », et ordines secundum quamdam determinationem, quae vere est justitia, ut scilicet unum in id quod est alterius non irrumpat. Tertius vero actus justitiae est ut unusquisque id quod est sibi conveniens, operetur; propter quod et quodam modo justitia dicitur omnis virtus, et quantum ad hunc tertium actum subdit quod divina justitia est causa omnibus propriae operationis eorum ».

Deinde cum dicit : « Omnia enim divina justitia ordinat et terminat », manifestat quod dixerat, rationem assignans praedictorum. Ideo enim praemissa ad divinam justitiam pertinent, quia justitiae proprium est quod ordinem in rebus statuatur, et quod unicuique rei terminum praefigat, ultra quem non progrediatur, et quod hujusmodi ordinationem et terminationem absque confusione conservet, et quod ulterius rebus sic ordinatis et terminatis unicuique donet de supervenientibus donis secundum propriam dignitatem sibi praestitam a Deo.

Deinde cum dicit : « Et si ista recte dicimus, quicumque impropere divinae justitiae; latet se, sui ipsorum injustitiam manifeste condemnantes », solvit duas dubitationes circa divinam justitiam, circa quarum primam tria facit. Primo, ex praemissis ostendit quod illi qui divinam justitiam reprehendere nituntur, se ignorare praemissa ostendunt, et hoc est quod dicit quod si praemissa ratione sunt dicta, scilicet quod justitiae est dare unicuique secundum suam dignitatem, quicumque arguere volunt divinam justitiam, quae hoc facit, ipsi ignorant quod dum volunt divinam justitiam reprehendere, suam injustitiam manifestant.

Secundo, ibi : « Dicunt enim debere inesse mortalibus immortalitatem », ponit eorum objectionem. Dicunt enim quod, cum Deus sit optimus, et per hoc ei competat optime facere unumquodque, deberet etiam his quae sunt mortalia, dare immortalitatem, utpote quod homines et animalia nunquam morerentur, et imperfectis dare perfectionem, utpote quod homines statim nascerentur perfecti, et per se mobilibus dare necessitatem per aliud mobile, utpote quae hominibus per se competunt, quia per se moveri possunt et ad bonum et ad malum. Vellent autem quod Deus

amanda principaliter; nec pro eis est zelandum. Sed si ipsi amant bona spiritualia, quae vere sunt existentia, quia sunt sempiterna, debent laetari, si ea desiderant, quando ea desiderata consequi possunt. Consequuntur autem ea cum afflictione in rebus temporalibus patientes, quodam fervore amoris spiritualibus magis inhaerent. Tunc enim magis per similitudinem appropinquant angelicis virtutibus, in quibus nulla est materialium rerum affectio, quando homines secundum suam possibilitatem ex desiderio rerum divinarum recedunt ab affectione materialium rerum. Et hoc quidem faciunt quando « pro bono », id est amore Dei, et pro justitia et virtute luctantur viriliter in adversitatibus existentes. Et sic si vere sancti saeculi istius in adversitatibus consequuntur quod desiderant, scilicet contemnendo temporalia bona, adhaerere spiritualibus, non male cum eis agitur, sed bene. Unde vere dici potest quod proprium est divinae justitiae quod animosam virtutem non destruat aut emolliat per collationem prosperitatis, sed si aliquis conatur hoc facere, ut scilicet pugnet pro veritate, quod ipse non dimittat tales sine adiutorio, sed firmet eos in pulchra et firma statione spiritualium bonorum, per quae in adversis consolantur, et ulterius quod talibus retribuatur in futuro secundum proprii meriti dignitatem.

LECTIO V

De effectibus divinae justitiae.

Ipsa igitur divina justitia et salvatio totorum laudatur, propriam uniuscujusque et mundam ab aliis substantiam et ordinem salvans et custodiens, et causa mundae existens in totis propriae operationis. Si autem aliquis salvationem laudet et sicut ex pejoribus (1) tota salvatorie abripieniem omnino alibi, et hunc nos laudatorem largissime recipiemus salvationis. Et hanc primam salvationem totorum rogabimus ipsum definire qui omnia in seipsis intransmutabilia, et non pugnancia, et fortia contra pejora salvat, et omnia custodit non pugnancia ei non bellantia, singula sui ipsorum rationibus ordinata (2),

(1) In cit. translatione : « ex prioribus. »

(2) Ibid. : « ornata. »

et omnem inaequalitatem et alienam operationem ex totis exterminat, et proportionem uniuscujusque constituit, non valentes cadere ad contraria, nec transire. Quoniam et ita salvationem aliquis laudabit, non longe ab intentione sanctae theologiae, sicut omnia existentia saluatoria omnium bonitate, a casu propriorum bonorum liberantem, secundum quod uniuscujusque eorum quae salvantur, suscipit natura. Propter quod et liberationem ipsam nominant theologi, inquantum non sinit vere existentia ad nihil esse cadere, et inquantum, etsi aliquid ad peccatum et inordinatum fallatur, et minorationem quandam patiatur perfectionis propriorum bonorum, et haec a passione et infirmitate, et privatione liberat, implens minus habens et paterne infirmitatem (1), supportans, et suscitans a malo; magis autem statuens in bono, et percussum bonum adimplens, et ordinans, et statuens, et ornans inordinationem ipsius, et mornatum et integrum perficiens, et ab omnibus maculatis solvens. Sed de istis quidem, et de justitia dictum est, secundum quam omnium aequalitas mensuratur et definitur, et omnis inaequalitas quae est secundum privationem aequalitatis, quae est in ipsis singulis, exterminatur. Etenim inaequalitatem si quis accipiat differentias in toto totorum ad tota, et hujus justitia est salvatica non concedens commixta tota in totis facta turbari, custodiens autem existentia omnia, secundum speciem unumquodque in qua unumquodque esse secundum naturam habet.

« Ipsa igitur divina justitia et salvatio totorum laudatur. » Postquam Dionysius determinavit de justitia divina, hic determinat de effectibus divinae justitiae; et primo, de salvatione; secundo, de liberatione, ibi: Propter quod et liberationem ipsam nominant theologi; tertio, de inaequalitate, quam quodam modo justitia facit, quodam vero modo removet, ibi: Sed de istis quidem et de justitia dictum est. Circa primum tria facit. Primo, ponit salvationis propriam rationem; secundo, ponit quamdam aliam rationem salvationis ab aliis assignatam, ibi: Si autem aliquis salvationem laudat et sicut ex peioribus tota salvatione abripiantem omnino alicubi, et hunc nos laudatorem

(1) Al. : « et poenae infirmitatem. »

largissime recipiemus salvationis ; tertio, ostendit quomodo hae duae rationes se habent ad invicem, ibi : « Et hanc primam salvationem totorum rogabimus ipsum definire ».

Dicit ergo primo quod divina justitia laudatur sicut salvatio omnium, quia scilicet omnia salvat, inquantum scilicet custodit et conservat in unoquoque tria. Primo quidem, substantiam uniuscujusque conservans, « et propriam », id est absque permixtione extranei. Secundo, similiter conservat « ordinem » uniuscujusque proprium et mundum. Tertio vero, est causa in omnibus rebus « propriae et mundaе operationis ». Et sic omnis ratio salvationis consistit, secundum quod res conservantur in his quae eis conveniunt secundum suam proprietatem.

Deinde cum dicit : « Si autem aliquis salvationem laudat et sicut ex pejoribus tota salvatorie abripientem omnino alicubi, et hunc nos laudatorem largissime recipiemus salvationis », ponit secundam rationem salvationis, et dicit quod si aliquis velit dicere quod ratio salvationis consistit in hoc quod Deus omnino eripit a malis, non est ei in hoc repugnandum ; sed debemus recipere eum, qui sic laudat largiter divinam salvationem, non solum ad conservationem in Deo, sed etiam quantum ad separationem a malo.

Deinde cum dicit : « Et hanc primam salvationem totorum rogabimus ipsum definire », comparat has duas rationes ad invicem, et dicit quod ipse rogat humiliter persuadendo eum qui secundam rationem salvationis assignat, quod ipse hanc definiat, quod prima ratio salvationis consistat in conservatione in bono. Quae quidem conservatio in bono multipliciter fit. Quaedam enim conservantur in bono a Deo, qui constituit ea intransmutabilia in seipsis, sicut sunt corpora coelestia, quae sunt longe a corruptione, et beati, qui peccare non possunt. Secundo, prout aliqua quae intransmutabilia sunt conservantur ut non habeant aliquam contra pugnantiam, sicut aliquando videns Deus aliquos esse infirmos, non permittit eos tentari, et sic salvat eos, conservando eos in bono. Tertio, ex eo quod permittit quod aliqui impugnentur, sed dat fortitudinem ut resistere possint contra impugnantia, sicut « fortia contra pejora », id est contra infirmiora ; et ita « omnia custodit » et salvat, neque facit ea « pugnantia », neque « bellantia », ut pugna,

referatur ad actualement impugnantiam, bellum vero ad habitualement. Et hoc convenit quod impugnationem non habeant prout « singula » sunt « ordinata », id est firmiter disposita, in his quae pertinent ad proprias rationes. Et non solum facit aliqua non pugnantia, sed etiam exterminat, id est destruit ab omnibus rebus, « omnem inaequalitatem et alienam operationem », ut inaequalitas referatur ad id quod est extraneum in essentia aut virtute; aliena operatio autem ad id quod est extraneum in operatione. Constituit enim divina justitia salvans proportionem cujuslibet rei non valentes decidere ad inconvenientiam, neque qualitercumque transire. Transitus enim superiorum ad inferiora casus dici potest; inferiorum vero ad superiora transitus omnino dicitur, non casus, sed secundum se transitus. Non est autem mirandum quod dicit transmutabilia non pugnantia, nec transire ad contraria, quamvis in multis inveniantur pugna et permixtio extranei, et transitus ad contraria, quia in omnibus transmutabilibus semper permanet aliquid non transitum et non permixtum et non impugnatum, sicut subjectum non transit, quando fit transitus secundum formam. Et haec tria quae secundo ponit respondent tribus primo positis, non tamen eodem ordine. Nam id quod inter secundam et ultimam ponit, cum dicit : « et proportionem uniuscujusque constituit », respondet ei quod inter prima primo posuit, cum dixit : « in seipsis intransmutabilia ». Quod autem secundum est inter ultima, scilicet « et omnem inaequalitatem et alienam operationem ex totis exterminat », respondet ei quod supra ultimo dixerat, « et fortia contra priora salvat ». Quod vero dicit primo inter ultima : « et omnia custodit non pugnantia et non bellantia », respondet ei quod primo in medio posuerat : « et non pugnantia ». Sic igitur, quia ratio salvationis in hoc consistit primo et principaliter ut aliquid in bono conservetur, non erit longe ab intentione sacrae Scripturae, si quis salvationem Dei velit laudare, inquantum ipse Deus salvat omnia per propriam bonitatem, liberando a malo, quod est causa a propriis bonis. Et hoc dico secundum quod patitur natura eorum quae salvi dicuntur. Aliter enim restituantur ea quae cadunt secundum liberum arbitrium, atque aliter ea quae cadunt secundum naturalem corruptionem.

Deinde cum dicit : « Propter quod et liberationem ipsam nominant theologi », determinat effectum liberationis, et dicit quod sacri doctores nominant divinam justitiam liberationem et liberationis causam, inquantum salvat a malo, et hoc multipliciter. Primo, inquantum non permittit ea quae sunt vere entia a substantiis cadere ad hoc quod nihil sint, sed semper eis substantiarum aliquid remanet. Secundo, quantum ad hoc quod si aliquid vere existens decidat ad aliquod peccatum in actione, in aliquam inordinationem inclinatione appetitus, et ad aliquem defectum propriae operationis, Deus liberat id quod sic cadit a passione, quae ad peccatum inducit, et infirmitate, ex qua aliquid ordinem debitum non tenet, et privatione, quae pertinet ad minorationem perfectionis. Et sic haec tria respondent primis tribus. Et ut ostendat quomodo ab his liberat, subdit alia tria primis tribus praemissis respondentia. « A privatione » enim « liberat », inquantum adimplet quod minus habebatur; ab « infirmitate » autem liberat, inquantum paterno et misericordiae affectu supportat infirmitatem nostram; « a passione » autem liberat, « suscitans », id est revocans, « a malo »; et quod plus est, firmiter « statuens in bono », et id bonum quod erat « percussum », id est minoratum et debilitatum, adimplet restaurando; et quod ad peccatum defluxerat, « statuit », id est firmat, « et ornat », id est cum decentia quadam disponit, et sic omnem inordinationem et indispositionem ad integritatem perducit, et ab omnibus maculis peccatorum solvit.

Deinde cum dicit : « Sed de istis quidem et de justitia dictum est », determinat de inaequalitate, et primo, ostendit quam inaequalitatem justitia excludat; secundo, quam inaequalitatem constituat, ibi : « Etenim inaequalitatem si quis accipiat differentias in toto totorum ad tota, et hujus justitia est salvativa ». Inaequalitatem enim proportionis justitia distributiva excludit; inaequalitatem autem quantitatis causat secundum quod dat majora vel minora secundum proportionem dignitatis cujuslibet naturae.

Dicit ergo primo quod, « de istis », id est salvatione et liberatione, « et de justitia dictum est », secundum quam

« mensuratur et delinitur (1), aequalitas » proportionis, quae est in omnibus; « exterminatur », id est excluditur, « omnis inaequalitas », quae dicitur « secundum privationem aequalitatis » proportionis, quae est in singulis rebus. Ad justitiam enim pertinet quod det unicuique secundum propriam proportionem; et sic aequalitas proportionis secundum justitiam determinatur, secundum quod non est eadem capacitas omnium, et necesse est ut diversis diversa distribuat; et sic causando aequalitatem proportionis, causat inaequalitatem quantitatis. Et ideo subdit: Si quis vellet accipere inaequalitatem secundum differentiam quae est in universo omnium ad omnia, per quam differunt, et aliquid est melius alio secundum quamcumque perfectionem, hujusmodi inaequalitatis justitia et conservativa, dum non permittit fieri turbationem seu confusionem in rebus per hoc quod omnia omnibus commisceantur; et sic conservat justitia omnia existentia secundum species suas, prout uniuseujusque natura recipit et requirit.

CAPUT NONUM

De Parvo, Magno, Eodem, Altero, Simili, Dissimili, Statione, Sessione, Motu, Aequalitate.

LECTIO I

De Parvo.

Quoniam autem et magnum, et parvum attributum esse omnium causae, et idem, et alterum, et simile, et dissimile, et status et motus, age, et horum insignium, in quibus Deus nominatur, quaecumque sunt nobis manifesta, contemplerur. Igitur magnus quidem in eloquiis Deus laudatus est et in magnitudine, et in aura subtili, divinam manifestante parvitate. Et idem, quando dicunt eloquia: tu autem idem ipse es; et alter, quando sicut multae figurae et multae formae ad eisdem eloquiis componitur; et similis, sicut similitudinem et similitudinis

(1) Al. : « et dividitur. »

substantificator, et dissimilis omnibus, sicut quod non sit ipsi simile, et stans, et immobilis, et sedens in saecula, et motus, sicut ad omnia ambulans; et quaecumque aliae istis aequipollentes Dei nominationes ab eloquiis laudantur. Igitur magnus quidem Deus nominatur secundum magnitudinem ipsius, quae seipsum tradit omnibus aeternaliter magnis et extra omnem magnitudinem superfusa et superextenta, omnem locum continens, omnem numerum supergrediens, omnem infinitatem transiens, et secundum superplenum ipsius et magnificum, et fontana ipsius dona, inquantum ipsa ab omnibus participata, secundum infiniti doni effusionem non minorata omnino sunt, et tandem habent superplenitudinem, et non minorantur participationibus, sed et magis supermanant. Magnitudo haec et infinita est, et sine quantitate, et sine numero; et hic est excessus secundum absolutam et superextentam infinite acceptae magnitudinis effusionem.

Parvum autem, id est subtile, in ipso dicitur quod omne pondus, et distantiam excedit, et per omnia sine prohibitione vadit. Et quidem et omnium causa est parvum; numquam enim invenies parvi formam non participatam. Ita igitur in Deo parvum est accipiendum, sicut ad omnia et per omnia sine impedimento vadens, et operans, et pertingens usque ad divisionem animae et corporis, et compagnum, et medullarum, et intentionum cordis, magis autem existentium universorum. Non enim est creatura occulta in conspectu ejus. Hoc parvum sine quantitate est et sine numero, et incomprehensibile, non valens teneri, sine termino, sine definitione et comprehensum omnium, ipsum autem incomprehensibile.

« Quoniam autem et magnum et parvum attributum est omnium causae, et idem et alterum, et simile et dissimile, et status et motus, age, et horum insignium, in quibus Deus nominatur, quaecumque sunt a nobis manifesta, contemblemur ». Postquam Dionysius determinavit de nominibus divinis quae accipiuntur secundum processiones perfectionum absolute rebus convenientium, sicut est bonum, esse, pulchrum, vita, sapientia et virtus; hic determinat de nominibus Dei quae sumuntur secundum processiones in quibus importatur habitudo unius ad alterum;

sicut de magno et parvo quae important excessum et defectum secundum quantitatem; de eodem et altero, quae important convenientiam et differentiam secundum substantiam; et de simili et dissimili, quae important convenientiam et differentiam secundum qualitatem; et de statione et motu, quoniam ratio stationis quidem consistit in hoc quod aliquid similiter se habet nunc et prius; et ulterius de aequalitate, quae importat convenientiam secundum quantitatem, et est medium inter magnum et parvum. Dividitur ergo in tres partes. In prima, ostendit de quo est intentio; in secunda, ostendit quod singula praedictorum de Deo dicuntur, ibi : Igitur magnus quidem in eloquiis Deus laudatus est ; in tertia, ostendit secundum quam rationem de Deo dicantur, ibi : Igitur magnus quidem Deus nominatur secundum magnitudinis ipsius .

Dicit ergo primo quod, quia Deo, qui est omnium causa, attribuitur et magnum et parvum et alia praedicta, oportet considerare circa haec insignia quibus Deus nominatur, quaecumque nobis possunt esse manifesta.

Deinde cum dicit : Igitur magnus quidem in eloquiis Deus laudatus est , ostendit quod praemissa de Deo dicantur. Laudatur enim in sacra Scriptura Deus sicut magnus, et in magnitudine existens, secundum illud Psal. cXLIV, 3 : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis*. Et quia subtilitas quaedam parvitas est, parvum etiam attribuitur Deo in scriptura, ut dicitur III Reg. xxx, quod apparuit in sibilo aurae tenuis, quae quidem tenuitas seu subtilitas manifestat divinam parvitatem. Quandoque etiam in Scriptura Deus dicitur idem, secundum illud Ps. ci, 28 : *Tu autem idem ipse es*. Attribuitur etiam ei alteritas, inquantum diversae figurae et diversae species rerum ei comparantur in sacris Scripturis, sicut quod aliquando designatur in figura vel specie hominis vel agni vel leonis vel lapidis. Dicitur autem similis in Scripturis, inquantum ipse facit aliqua similia et est causa ipsius similis, secundum illud Gen., i, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Dicitur etiam Deus dissimilis omnibus, ubi Scriptura dicit quod nihil est ei simile, secundum illud Psal. LXXXV, 8 : *Quis similis tibi in diis, Domine?* Describitur etiam Deus

in Scripturis ut stans, secundum illud Amos, vii, 7 : *Ecce Deus stans super murum laterum*. Describitur et immobilis, secundum illud Malach., iii, 6 : *Ego Dominus, et non mutor*. Et sedens in saecula, secundum illud Isa., ix, 7 : *Super solium David sedebit amodo, et usque in sempiternum*. Describitur autem et motus sicut ad omnia ambulans, seu procedens, secundum illud Gen., iii, 9 : *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantem in paradiso*; et Sapient., vii, 24, dicitur quod *omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Attingit autem ubique propter suam mobilitatem*. Et multa alia istis aequipollentia in Scripturis de Deo dicuntur.

Deinde cum dicit : « Igitur magnus quidem Deus nominatur secundum magnitudinem ipsius, ostendit secundum quam rationem praedicta de Deo dicantur; et primo, de magno et parvo; secundo, de eodem et altero, ibi : Idem autem est, supersubstantialiter aeternum; tertio, de simili et dissimili, ibi : « Similem autem Deum si dicat aliquis quidem ut eundem, sicut totum per totum sibiipsi singulariter et indivisibiliter existentem similem; non est improbanda nobis similis Dei nominatio; quarto, de statione et sessione et motu, ibi : « Quid autem et de divina statione aut sessione dicimus? quinto, de aequalitate, ibi : « Si autem aliquis in eloquiis Dei nominationem, ejusdem autem justitiae in aequali sumat; dicendum est, aequalem esse Deum ». Circa primum primo determinat de magno; secundo, de parvo, ibi : « Parvum autem, id est subtile, in ipso dicitur quod omne pondus et distantiam excedit ». Circa primum tria facit. Primo, attribuit magnum Deo secundum rationem causalitatis; secundo, per rationem cujusdam similitudinis, ibi : « Et extra omnem magnitudinem est superflua et superextenta; tertio, secundum dissimilitudinem, ibi : « Magnitudo haec et infinita est, et sine quantitate et sine numero ».

Dicit ergo primo quod Deus dicitur magnus, secundum quod magnitudinem suam, quae essentialiter ei convenit, « aeternaliter tradit omnibus magnis; sicut et dicitur sapiens, inquantum sapientiam tradit omnibus sapientibus. Vel potest aliter legi, quod Deus magnitudinem suam tradit

omnibus quae sunt essentialiter magna, id est a principio creaturae usque in sempiternum.

Deinde cum dicit : Et extra omnem magnitudinem est superfusa et superextenta , attribuit ei magnum secundum quamdam rationem similitudinis; et primo, quantum ad ejus effectus, ibi : « Et secundum superplenum ipsius . Manifestum est autem quod magnum creaturis attribuitur secundum rationem excessus; illa enim magna dicuntur quae inveniuntur alia excedere. Excessus autem in rebus creatis multipliciter attenditur. Uno modo secundum dimensionem longitudinis, latitudinis et profunditatis, et secundum hoc dicitur aliquid magnum respectu alterius, inquantum superexcedit quantitatem ejus, et sic Deus dicitur magnus simpliciter, inquantum magnitudo ejus « extra omnem magnitudinem est superfusa et superextenta . Et dicitur « superfusa » ad similitudinem rerum humidarum, ut aeris et aquae; « superextenta » vero ad similitudinem corporum siccorum et solidorum. Alio modo attenditur excessus in rebus creatis secundum locum, et sic locus dicitur esse major qui est magis continens. Unde et Deus dicitur simpliciter magnus, inquantum continet omnem locum. Tertio, excessus invenitur in rebus secundum numerum, et sic etiam dicitur Deus magnus simpliciter, inquantum supergreditur numerum omnem, quia omnis numerus a divina sapientia procedit, res distinguente, in cujus potentia est plures rerum differentias producere. Videtur autem in rebus maximum infinitum esse quod omnia excedit. Sed ut in rebus creatis invenitur, nihil dicitur infinitum quin sit secundum aliquid finitum scilicet secundum speciem. Unde Deus, qui est omnibus infinitus, excedit omnem infinitatem.

Deinde cum dicit : Et secundum superplenum ipsius et magnificum , attribuit Deo magnum secundum rationem excessus, qui consideratur ex parte effectuum. Sunt autem tria considerata in effectibus ejus. Primo quidem, quod effusio effectus procedit ex plenitudine causae, sicut quod non est plenum calore, non potest calorem effundere. Secundum similitudinem vasi loquimur, quod nisi sit plenum aqua, non potest aquam effundere. Secundo, quia si sit magis plenitudo, fit magna effusio. Tertio, quod quanto

prior est est effusio, tanto id quod effunditur, prius recipitur in eo in quod effunditur humor, nisi infusio terrae prius ab ea recipiatur. Et haec tria in effectibus Dei sunt considerata. Primo enim, ex parte Dei invenitur superabundans plenitudo bonitatis; secundo, ex hac abundanti plenitudine sequitur quod magis faciat; tertio, ex hoc quod ipse est primordialis causa, sequitur quod dona ipsius sunt fontana, id est primordialia. Quidquid enim a quacumque causa recipitur, praesupponit id quod a Deo recipitur. Ita dicit ergo « secundum superplenum ipsius » quantum ad primum, « et magnificum » quantum ad secundum, « et fontana ipsius dona » quantum ad tertium, inquantum ipsa dona participantur ab omnibus secundum effusionem doni, quod est infinitum ex parte donantis; dona huiusmodi omnino non minorantur, sed semper habent eandem superabundantem plenitudinem, et nunquam minorantur quantumcumque participantur; imo quanto magis participantur, intantum magis desuper manant, quia quanto aliquid plus recipit de divinis donis, tanto plus redditur aptum ad recipiendum; et ex parte influentis, quod ex infinitae virtutis influentia minorari non potest.

Deinde cum dicit: « Magnitudo haec et infinita est, et sine quantitate, et sine numero », exponit magnitudinem divinam per distantiam ad alias magnitudines, et dicit quod magnitudo divina est « infinita », quia nulli magnitudini creatae convenit; et est etiam « sine quantitate », quia non est in genere quantitatis, sed Dei magnitudo est esse ejus; et est « sine numero », id est sine mensura. Numerus enim habet primam rationem mensurae, cum per eum quantitates continuae mensurentur. Vel quod dicit « sine quantitate », refertur ad quantitatem continuam; quod autem dicit « sine numero refertur ad quantitatem discretam »; et sic per magnitudinem divinam attenditur excessus causalitatis divinae, quod effundit universaliter et superabundanter suam infinitam magnitudinem, quae non accipitur a creaturis in ejus infinitate, sed secundum suam capacitatem finito modo eam accipiunt.

Deinde cum dicit: « Parvum autem, id est subtile, in ipso dicitur quod omne pondus et distantiam excedit », ostendit quomodo parvum dicatur in Deo, et circa hoc

tria facit. Primo, ponit rationes parvi; secundo, attribuit eas Deo, ibi : « Ita igitur in Deo parvum est accipiendum »; tertio, ostendit differentiam hujus parvi ad alia parva, ibi : « Hoc parvum sine quantitate est et sine numero ».

Circa primum considerandum est quod subtilitas quaedam parvitas est : sive accipiatur subtilitas prout est qualitas quaedam, secundum quod corpora subtilia rara dicuntur, prout habent parum de quantitate sub eisdem dimensionibus; sive accipiatur subtilitas, prout est differentia quaedam circa quantitatem; sicut enim longum et breve se habent ad lineam, latum vero et strictum ad superficiem, ita subtile et grossum ad corporis profunditatem. Unde subtilitas parvitatem quamdam signat. Ponit ergo tres proprietates parvi sive subtilis, quarum prima est quod excedit omne pondus » et omnem « distantiam ». Et dicit pondus » secundum quod subtile dicitur quod est rarum, tale enim maxime leve invenitur; dicit vero « distantiam », secundum quod subtile opponitur grosso, in quo tanta distantia est, magna scilicet profunditas, in subtili vero parva. Excessus autem iste, quod parvum et subtile excedit omne pondus et omnem distantiam, non attenditur secundum majoritatem quantitatis, quae opponitur parvitati, sed sicut unitas excedit numerum, quia mensurat ipsum et non mensuratur ab eo. Secundam proprietatem parvi ponit quod « vadit per omnia sine prohibitione »; est enim de ratione subtilis quod sit penetrativum. Tertiam proprietatem parvi ponit quod « parvum est omnium causa », et hujus probationem inducit quod nihil invenitur quod non participet formam parvi. Parvum enim invenitur in magnis, sed magnum non invenitur in parvis. Participatum autem videtur esse causa participantis; unde et principia in omnibus generibus sunt parva quantitate, sed magna virtute.

Deinde cum dicit : « Ita igitur in Deo parvum est accipiendum sicut ad omnia et per omnia, et sine impedimento vadens et operans, assignat praedictas rationes parvi Deo, praecipue secundam, et dicit quod in Deo accipitur parvum, inquantum sine impedimento vadit ad omnia, implendo ea et suis effectibus et sua praesentia, quia ipse in omnibus est, et iterum per omnia operatur,

sicut per propria instrumenta. Et ad hoc probandum inducit auctoritatem Apostoli ad Hebr., iv, et primo specialiter ostendit quod Deus penetrat omnia quae pertinent ad humanam naturam, in qua primo invenitur compositio animae et corporis, quorum distinctionem et unionis modum divina sapientia cognoscit et operatur. Et ideo dicit quod pertingit « usque ad divisionem animae et corporis ». Secundo, in homine est compositio partium corporis, quae etiam est Deo nota; et ideo subdit « et medullarum », quantum ad ea quae intra membra continentur. Tertio, subdit de his quae pertinent ad animam, inter quae intentiones cordis sunt maxime occultae, et tamen sunt Deo notae; et ideo subdit « et intentionem cordis ». Et quia ista sunt occultissima, multo magis pertingit per suam scientiam ad entia universalia; nulla enim creatura est *occulta* vel indivisibilis, *in conspectus ejus*, ut dicitur ad Hebr., iv.

Deinde cum dicit : « Hoc parvum sine quantitate est et sine numero », manifestat divinam parvitatem per differentiam ad alia parva. Et primo quidem considerandum quod parvum est in genere quantitatis, sed parvum quod de Deo dicitur, « est sine quantitate »; sicut enim est sine quantitate magnus, ita est sine quantitate parvus. Secundo, considerandum est quod omne parvum de facili mensurari potest, sed parvum quod de Deo dicitur, est « sine numero »; non enim aliqua mensura comprehendi potest. Tertio, considerandum est quod aliqua res parva de facili detinetur, sive per hoc quod a cursu suo impeditur, sive per hoc quod de facili capitur, sed divinum neutro modo potest teneri, quia ejus virtus non potest impediri, nec Deum aliquis perfecte capere potest. Quarto, considerandum est quod ex hoc sunt aliqua parva quod cito terminantur a termino quantitatis, vel definiuntur definitione substantiae comprehendente substantiam, sed divinum est « sine termino et sine definitione. Quinto, considerandum est quod ea quae sunt parva, parum comprehendere possunt, sed ipsa de facili ab aliis comprehenduntur; divinum autem parvum est « comprehensivum omnium », sed est « incomprehensibile » ab omnibus.

LECTIO II

De eodem et altero. — Alterum attribuitur Deo.

Idem autem est supersubstantialiter aeternum et inconversibile, in seipso manens, semper secundum eadem, et eodem modo habens, omnibus eodem modo praesens, et ipsum secundum seipsum in seipso firme et incontaminate in optimis finibus abundantis identitatis collocatum, intransmutabile, in oppositum non volens cadere, forte, invariabile, mundum, immateriale, simplicissimum, non indigens, non augmentabile, non minorabile, ingenitum non sicut nondum genitum aut imperfectum, aut sicut ad hoc, aut istud non factum, aut nusquam nullo modo existens, sed sicut omne ingenitum, et absolute ingenitum, et semper existens, et per se perfectum (1) existens, et idem existens secundum seipsum, et a seipso uniformiter, et identitatis forma determinatum, et idem ex eodem omnibus ad participandum convenientibus supersplendens, et alia aliis coordinans, abundantia et causa identitatis in seipso, et contraria eodem modo praehabens, secundum unam et singularem totius identitatis excedentem causam.

Alterum autem, quoniam providere Deus omnibus adest, et omnia in omnibus propter omnium fidei salvationem, manens in seipso, et propria identitate, et ingressibiliter secundum operationem unam et impausabilem stans, et seipsum donans indeclinabili virtute ad deificationem concersorum, et alteritatem variarum figurarum Dei secundum multiformes visiones; altera quaedam praeter hoc quod apparent apparentibus significare putandum est. Sicut enim si animam ipsam sermo formaret corporaliter, et partes corporales simplici circumponeret, aliter intelligeremus in ipsa partes circumpositas simplicitati secundum proprietatem animae; et caput quidem mentem, collum autem opinionem, sicut in medio rationis et irrationabilitatis; pectus autem furorem, ventrem autem concupiscentiam, crura autem et pedes naturam diccerimus, portium nominibus signis potentiarum utentes: multo magis alteritatem formarum et figurarum in eo qui est super omnia, sanctis et

(1) Al. : « et semper per se perfectum. »

Deo convenientibus, et mysticis reserationibus purgari convenit. Et si vis triplices corporum figuras impalpabili et infigurabili Deo circumponere, latitudo quidem divina est dicenda superlatus Dei ad omnia processus; longitudo autem virtus super tota extenta, profunditas autem omnibus existentibus incomprehensibile occultum et ignorantia. Sed ne lateamus nosmetipsos ex reseratione figurarum alteritatis et formarum, incorporales Dei nominationes his quae sunt per signa sensibilia, commiscentes, propter quod de istis quidem in symbolica theologia; nunc autem ipsam divinam alteritatem non variationem quamdam superinconvertibilis identitatis suspicemur, sed unitivam ipsius multiplicem formationem, et uniformes multae fecunditatis ad omnia processiones.

« Idem autem est supersubstantialiter aeternum et inconversibile, in seipso manens, semper secundum eadem, et eodem modo habens. Postquam determinavit Dionysius de magno et parvo, hic determinat de eodem et altero; et primo, ostendit quomodo idem attribuitur Deo; secundo, quomodo attribuitur ei alterum, ibi: « Alterum autem, quoniam provise Deus omnibus adest ». Circa primum duo facit. Primo, proponit modos in quadam forma quibus idem attribuitur Deo; secundo, manifestat eos, ibi: « Et ipsum secundum seipsum in seipso firme et incontaminate in optimis finibus abundantis identitatis collocatum ».

Attribuitur autem idem Deo secundum ejus immutabilitatem, prout in Psalm. ci, 28, legitur: *Tu aulem idem ipse es*. Immutabilitas autem Dei primo quidem attenditur quantum ad hoc quod non transmutatur secundum esse et non esse, sicut generabilia et corruptibilia; et ideo dicit quod Deus est idem aeternum, inquantum est supersubstantialiter aeternus. Sed quia quaedam habent quamdam aeternitatem inquantum non deficiunt penitus in non esse, in aliqua alia convertibilia, ad hoc excludendum consequenter dicit inconversibile. Secundo, excludit motum localem per hoc quod dicit « in seipso manens ». Deus enim seipso continetur ut loco sine loco. Tertio, excludit motum alterationis et augmenti et diminutionis, cum dicit quod semper habet secundum eandem formam stare, quia scilicet non mutatur de forma in formam, ut de albo in ni-

grum, vel de quantitate in quantitatem, ut de parvo in magnum, quia nihil in eo intenditur aut remittitur; quod enim est alibi habet se quidem secundum idem, sed non eodem modo. Quarto, excludit motum qui est secundum habitudinem ad res, et dicit quod ipse, inquantum est ex parte sui, semper est eodem modo omnibus praesens, sed quod omnia non semper eodem modo se habeant ad ipsum, provenit ex variatione quae contingit circa res.

Deinde cum dicit: « Et ipsum secundum seipsum in seipso firme et incontaminate in optimis finibus abundantis identitatis collocatum », exponit ea quae summarie tetigerat; et primo, hoc quod dixerat in seipso manens; et excludit ea per quae posset impediri mansio alicujus in aliquo, quae quidem sunt quinque. Primo, enim unumquodque manet in loco qui convenit ei per se et secundum suam naturam, facile autem removetur a loco qui convenit ei per accidens et quantum ad hoc dicit quod Deus collocatur in seipso secundum seipsum, id est per se, et non per accidens. Secundo, aliquid manet ubi firmatur; unde aliqua affiguntur clavis ut permaneant, et hoc est quod subdit « firme »; firmatus est enim in seipso secundum infinitatem suae virtutis. Tertio, contingit quod aliquid firmatum in aliquo non potest manere in ipso, quia accidit corruptio aut putrefactio ejus quod firmabat, sicut lapides non manet in pariete, corrupto cemento; et ad hoc excludendum a Deo, subdit « et incontaminate ». Quarto, prohibetur aliquid manere, quia non est optime collocatum, sed potest ad melius perducī, et ad hoc excludendum dicit « in optimis finibus », id est summitatibus. Quinto, prohibetur aliquid permanere propter diversitatem eorum quae ad institutionem rei concurrunt, quorum unum trahit huc, et aliud illuc; et quantum ad hoc dicit « abundantis identitatis », quia in Deo est perfectissima identitas, omnem diversitatem excludens.

Deinde cum dicit « intransmutabile, in oppositum non valens cadere », etc., exponit quod dixerat: « semper secundum eadem et eodem modo habens »; et primo, quantum ad alterationem, et dicit quod est « intransmutabile », inquantum non potest variari secundum magis et minus, « et in oppositum cadere non valens », inquantum non

mutatur de forma in formam oppositam. Deinde exponit dictorum causam. Quod enim aliquid non transmutetur vel non cadat in contrarium, una causa potest esse, quia habet fortem virtutem activam ad resistendum, ut patet in igne, et quantum ad hoc dicit « forte ». Alia causa potest esse, quia non habet in seipso mutabilitatis principium, et quantum ad hoc dicit « invariabile ». Hoc autem principium variabilitatis est quandoque quidem ex permixtione extranei. et ad hoc excludendum dicit « mundum », vel « purum », secundum aliam translationem. Purum enim vel mundum dicitur, quod est extraneo naevo impermixtum. Quandoque vero principium variabilitatis est potentia (1) materiae in eo quod variatur propter quam (2) ab agente reducitur in aliam dispositionem, et ad hoc excludendum dicit « immateriale ». Quandoque vero variabilitatis principium est compositio alicujus rei ex diversis, sicut corpora mixta (3) variabilia sunt, non solum quia sunt materialia, sed etiam quia sunt ex contrariis composita, et ad hoc excludendum dicit « simplicissimum ». Quandoque vero variationis ratio est indigentia ejus quod variatur; quod enim est imperfectum, naturaliter tendit in perfectionem suam et ad hoc excludendum dicit « non indigens ». Deinde ad excludendum motum augmenti subdit « non augmentabile »; ad excludendum vero motum decrementi subdit « non minorabile »; ad excludendum vero transmutationem generationis subjungit « ingenitum », id est non generatum. Sed hoc multipliciter dicitur (4). Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, quia nondum accepit esse per generationem, sicut ea quae in futuro generabuntur. Ad illum modum excludendum subdit « non sicut nondum genitum ». Quandoque autem dicitur aliquid non generatum quia ejus generatio est incepta, sed non consummata, et ad hoc excludendum dicit « aut imperfectum ». Quandoque autem dicitur aliquid non generatum non simpliciter, sed secundum quid, sicut si dicamus istum hominem

(1) Parm. : « principium. »

(2) Parm. : « propter quam. »

(3) Al. : « corporum ista. »

(4) Parm. omittit : « sed hoc multipliciter dicitur.

non esse generatum ab isto, vel si dicamus hoc non esse generatum hominem, sed esse generatum animal, et ad hoc excludendum dicit : « aut non sicut factum ad hoc, id est ab aliquo determinato generante, aut istud . quantum ad certum generationis terminum. Quandoque autem dicitur non generatum aut non factum, quod impossibile est esse, ut hominem esse asinum, et ad hoc excludendum subdit « neque sicut nusquam », id est nullo loco, vel nunquam , id est nullo tempore et nullo modo existens. Deinde qualiter de Deo dicatur ingenitum per oppositum ad premissa, subdit dicens quod Deus dicitur « ingenitum sicut omne », id est quia ipse quodammodo est omnia, inquantum omnia in ipso praeexistunt. Et ideo hoc opponitur ei quod dixerat : « neque sicut nusquam nullo modo existens ». Dicitur etiam ingenitum non secundum quid, sed absolute, contra hoc quod dixerat : « aut sicut ab hoc (1) . etc. Dicitur etiam ingenitum, non sicut imperfectum, sed sicut « per se perfectum existens ». Sic ergo ostendit differentiam Dei ad ea quae non dicuntur generata. Omnis enim generatio est transmutatio ex hoc toto in hoc totum: ex quo sequitur quod non sit semper idem, et ad hoc excludendum dicit et idem existens . Quod autem res generata non sit semper idem, ex duobus contingit. Primo quidem, quia determinatur ad esse specificum non per seipsum totum, sed per aliquam sui partem, scilicet per formam, et propter hoc corrumpitur et generatur, secundum quod una forma separatur a materia, et advenit altera. Quod autem est forma tantum (2), determinatur secundum seipsum totum ad suum esse specificum. Secundo, quia res generata determinatur ad suum esse non a seipso, sed ab actione generantis; et ideo ad hoc excludendum a Deo, dicit quod Deus existit « idem » sicut « determinatum » ad hoc quod « uniformiter se habeant, et secundum « formam » identitatis, non secundum aliud aut ab alio, sed « secundum seipsum et a seipso ».

Deinde cum dicit : « Et idem ex eodem omnibus ad

(1) Parm. omittit : « Dicitur etiam ingenitum non secundum quid, sed absolute, contra hoc quod dixerat : « aut sicut ab hoc, » etc.

(2) Parm. omittit : « tantum. »

participandum convenientibus supersplendens », ostendit quomodo per Deum alia identitatem habent, et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod tribuit identitatem rebus in propria natura existentibus, et dicit hoc idem quod est Deus, supersplendet omnibus ad hoc quod participant suam identitatem secundum uniuscujusque convenientiam. Alicui enim dat quod sit idem simpliciter. Et his quae sunt secundum se diversa, dat identitatem ordinis, secundum quod alia aliis coordinat. Alio modo secundum quod res quae in propriis naturis sunt diversae, sunt idem prout sunt in Deo, et quantum ad hoc dicit quod hoc est propter abundantiam suae « identitatis », et propter hoc quod ipse est omnis « identitatis causa ». Et contraria praehabet in seipso, non diversimode, sed eodem modo, sicut diversi effectus sunt uniformiter in eo quod est una et singularis per excessum causa « totius identitatis ».

Deinde cum dicit : « Alterum autem, quoniam provise Deus omnibus adest », ostendit quomodo alterum attribuitur Deo. Et ponit duos modos, quorum primus est quod alterum attribuitur Deo, inquantum adest omnibus sicut participantibus ipsum per quamdam similitudinem secundum perfectiones quas ejus providentiam recipiunt, quia propter salutem (1) et bonum omnium, fit omnia in omnibus, inquantum scilicet nulla perfectio est in rebus quae non sit aliqua Dei similitudo, ita ut dici possit semper per suae similitudinis (2) participationem in sapientibus sapientia, in justis justitia, in viventibus vita et in potentibus virtus, et sic de aliis. Et ne aliquis male intelligeret quod Deus sit omnia in omnibus, excludit a Deo modos quibus una creatura fit in alia. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo per transmutationem ejus quod in alio fieri dicitur, sicut ignis fit in corpore mixto per hoc quod in corpus convertitur. Unde ad hoc excludendum dicit « manens in seipso ». Alio modo aliquid fit in altero per hoc quod sua actione transmutat illud in sui similitudinem, sicut ignis generans sibi formam secundum sui similitudi-

(1) Al. : « et hic propter salutem. »

(2) Al. : « semper suae similitudinis; » Parm. : « secundum suae similitudinis. »

nem fit quodammodo in igne generato; et hoc aliquo modo accedit ad modum quo dixerat Deum in rebus fieri, sed multipliciter deficit. Primo quidem, quia ea quae in rebus naturalibus generant sibi similia, non semper eadem manent; et ideo ut conservent se secundum similitudinem speciei similia sibi generant. Et ad hoc excludendum dicit et propria identitate. Secundo, quia actio agentis, qua facit sibi simile, est aliquid egrediens ab agente in patiens, quod in Deo locum non habet, quia ejus actio est ejus substantia. Unde ad hoc excludendum dicit « et ingressibiliter. Tertio, quia agens creatum facit se in diversis secundum diversas operationes, quod Deo non convenit. Et ideo subdit secundum operationem unam. Quarto, quia actio agentis facientis sibi simile non est continua et sempiterna, sicut actio Dei; et ideo dicit « et impausabilem. Quinto, quia agens naturale simul et patitur et movetur, et ad hoc excludendum a Deo, subdit « stans. Sexto, quia virtus agentis naturaliter in sua actione debilitatur, propter hoc quod simul patitur, et ad hoc excludendum dicit quod Deus indeclinabili virtute donat « seipsum per quamdam sui participationem « ad deificationem conversorum, id est, ut assimilet sibi ea quae ad se convertit.

Deinde cum dicit: « Et alteritatem variarum figurarum Dei secundum multiformes visiones, ponit secundum modum quo alterum attribuitur Deo; et primo, ponit istum modum; secundo, ostendit eum ad propositam intentionem non pertinere, ibi: « Sed ne lateamus nos ex reseratione figurarum alteritatis et formarum.

Dicit ergo primo quod Deo etiam attribuitur alteritas diversarum figurarum secundum multiplices visiones prophetarum, in quibus aliquando visus est ut leo, aliquando ut agnus, aliquando ut homo, quae quidem diversimode signant. Alia quidem signant praeter ea quae in superficie apparent, et hoc manifestat per exemplum in anima. Si enim aliquis vellet describere animam ad modum corporis, quamvis ipsa sit simplex, aliter quam in corpore intelligeremus in ipsa partes corporeas attributas simplicitati. Nam per caput intelligeremus mentem, quae praesidet omnibus partibus corporis. Per collum autem opinionem quae me-

dio modo se habet inter rationem scientem veritatem et inter irrationabiles partes animae scientia veritatis carentes. Pectus autem intelligeremus furorem, id est irascibilem, propter pectoris fortitudinem. Per ventrem autem concupiscibilem, propter ventris mollitiem; vel quia concupiscentia deservit ventri, sicut et irascibilis habet sedem in corde, quod est in pectore. Sed per crura et pedes diceremus significari naturales vires animae nutritivae, per quas sustentatur vita. Et ita uteremur nominibus partium corporaliū quasi quibusdam signis potentiarum animae secundum similitudinem quamdam. Unde multo magis, diversitatem formarum et figurarum in Deo, qui est super omnia, oportet purgari a corporalibus phantasiis per sanctas expositiones Deo convenientes et mysticas, quia scilicet accipiunt occultum ex manifesto. Unde est quod si aliquis Deo, qui est impalpabilis et infigurabilis, velit attribuire tres dimensiones corporum, sicut Apostolus facit ad Ephes., III, dicendum erit quod latitudo Dei nihil est aliud quam processus divinae providentiae, qui omnibus superfertur quasi continens omnia; longitudo autem Dei dicetur virtus, quae super tota extenditur, penetrans omnia a summo usque ad imum; profunditas autem Dei dicetur occulta et ignorata Dei essentia, quae est incomprehensibilis omnibus existentibus.

Deinde cum dicit : « Sed ne lateamus nos ex reseratione figurarum alteritatis et formarum, ostendit praedictam varietatem ad propositum non pertinere, et dicit quod non debemus nosipsos decipere, exponendo Dei nominationes, quae sunt secundum formas et figuras, quia per hoc commisceremus istam doctrinam symbolicae theologiae (1), ad quam pertinet exponere corporales Dei nominationes, quae accipiuntur per signa sensibilia. Sed ad praesens propositum pertinet ut alteritatem Deo attributam non suspicemur esse aliquam variationem Dei, qui habet supereminentem et inconvertibilem, id est intransmutabilem, identitatem, sed per hoc intelligamus formationem secundum quam multiplices formas attribuit, et tamen omnia in unum ordinem reducit, et e converso, uniformitatem multorum processuum divi-

(1) Parm. omittit : « theologiae. »

nae fecunditatis ad omnia, quae pertinent ad primum alteritatis modum supra assignatum.

LECTIO III

De simili et dissimili.

Similem autem Deum si dicat aliquis quidem ut eundem sicut totum per totum sibiipsi singulariter et indivisibiliter existentem similem; non est improbanda nobis similis Dei nominatio. Theologi autem existentem super omnia Deum, secundum quod ipse est, nulli dicunt esse similem. Ipsum autem similitudinem divinam dare his qui ad ipsum existentem super omnem definitionem et rationem convertuntur secundum virtutem imitatione: et est divinae similitudinis virtus quae advenientia omnia ad causam convertit. Ista igitur dicere convenit similia Deo, et ea secundum divinam imaginem et assimilationem; neque enim ipsis Deum esse similem, quoniam neque proprie homo imagini est similis. Etenim in coordinatis quidem possibile est et similia ipsa sibi invicem esse et convertere ad alterutra similitudine, et esse ambo sibi invicem similia secundum praecedentem simili speciem: in causa autem et causatis non recipiemus conversionem. Non enim solis istis vel istis simile esse donatum est. Omnibus autem similitudinem participantibus Deus fit causa quod sint similia, et erit et ipsius substantificator similitudinis; et quod est in omnibus simile, restigio quodam divinae similitudinis est simile, et unionem ipsorum complet. Et quid oportet de isto dicere? Ipsa enim theologia dissimilem ipsum esse praedicat, et omnibus non coordinatum, sicut ab omnibus alterum. Et hoc quidem est inopinabilius, quod neque esse aliquid simile ipsi dicit. Et quidem non est contrarius sermo assimilationi, ad ipsum. Etenim eadem similia sunt Deo et dissimilia. Hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem: hoc autem secundum quod causata minus habent causa et mensuris infinitis et incomparabilibus deficientia.

« Similem autem Deum si dicat aliquis quidem ut eundem, sicut totum sibiipsi singulariter et indivisibiliter exis-

tentem similem, non est improbanda nobis Dei nominatio. Postquam Dionysius determinavit de eodem et diverso, hic determinat de simili et dissimili; et primo, de simili; secundo, de dissimili, ibi : « Et quid oportet de isto dicere? » Circa primum duo facit. Primo, ostendit quomodo similitudo attribuitur Deo; secundo, quod Deus est similitudinis causa, ibi : « Omnibus autem similitudinem participantibus Deus fit causa quod sint similia ». Circa primum duo facit. Primo, attribuit Deo similitudinem, secundum quod ipse dicitur sibi similis; secundo, per comparisonem ad alia, ibi : « Theologi autem existentem super omnia Deum, secundum quod ipse est, nulli dicunt esse similem ».

Dicit ergo primo quod si quis velit dicere quod Deus sit similis sibiipsi, talis expositio divinae similitudinis non est improbanda. Excludit autem duo a Deo per quae aliquid potest esse sibiipsi dissimile. Uno modo, quia non semper manet idem, sed mutatur de forma in formam, aut de dispositione in dispositionem. Secundo, potest dici aliquid sibi dissimile, quia est compositum ex contrariis vel ex dissimilibus partibus. Et ad hoc excludendum dicit « totum per totum » Deum « sibi similem ». Et quia totum consuevit dici quod in partes dividitur, vel subjectivas, sicut totum universale, vel integrales sicut totum integrale, ideo ad excludendum rationem totius universalis, dicit « singulariter »; ad excludendum vero rationem totius integralis, dicit « indivisibiliter ».

Deinde cum dicit : « Theologi autem existentem super omnia Deum, secundum quod ipse est, nulli dicunt esse similem », agit de similitudine Dei per comparisonem ad alia, et dicit quod divinatorum tractatores, Deum, qui super omnia existit, secundum quod in suo esse consideratur, nulli rei dicunt esse similem; sed dicunt quod ipse dat similitudinem suam rebus, quae « convertuntur », id est accedunt ad ipsum secundum quamdam imitationem possibilem secundum eorum virtutem; non ita quod perfecte ipsum imitari possint, quia ipse est « supra omnem definitionem », et distinctionem, id est supra terminos cujuscumque naturae, « et supra omnem rationem », id est supra omnem apprehensionem. Et virtus hujus similitu-

dinis ad Deum, quae a Deo rebus donatur, in hoc apparet; quod omnia quae proveniunt a Deo sicut effectus a causa, convertuntur per desiderium ad ipsum, sicut ad propriam causam; quod non esset, nisi omnia haberent aliquam similitudinem ad Deum. Unumquodque enim amat et desiderat simile sibi. Quia ergo omnia convertuntur per desiderium in Deum, conveniens est dicere quod omnia sunt similia Deo, non secundum aequalitatem, sed per quamdam assimilationem et privationem ratio imaginis sumitur. Et quod talis sit similitudo rerum ad Deum, ex hoc apparet, quia non dicimus esse Deum similem aliis rebus, sicut neque homo dicitur esse similis suae imagini. In his enim quae sunt unius ordinis, potest dici quod aliqua mutuo sint sibi invicem similia; ita quod similitudo ad alterutrum convertatur, ita quod dicamus hoc esse simile illi, et illud isti: ambo enim possunt dici invicem similia, propter hoc quod similia dicuntur secundum quod participant unam formam, quae praeexistit in causa communi, ad quam utrumque coordinatorum habet similem habitudinem. Sed in causis et causatis non debet recipi conversio similitudinis. Causatum enim et quod deducitur ex alio non potest dici simile causae a qua deducitur, sicut nec imago homini. Et hoc ideo quia causa non dependet ab effectu, ut solum isti vel illi suam similitudinem donet: sed effectus dependet a causa, a qua sola participat similitudinis rationem. Et haec dependentia designatur, cum dicitur effectus esse in sua causa. Cum vero dicitur quod coordinata sunt sibi invicem similia, designatur dependentia utriusque ad unam causam. Sic igitur patet quod Deus, qui est omnium causa, non potest dici aliis similis, sed alia ei similia esse dicuntur.

Deinde cum dicit: « Omnibus autem similitudinem participantibus Deus fit causa quod sint similia », ostendit quomodo Deus est causa similitudinis rebus, et dicit quod omnia quaecumque participant similitudinem, hoc habent a Deo, sicut a causa quod similia sint. Similia enim dicuntur aliqua, secundum quod conveniunt in aliqua forma: omnis autem forma est a Deo. Et non solum est causa similium, sed etiam est causa ipsius similitudinis, sicut et supra dictum est, quod non solum est causa viventium, sed

etiam ipsius vitae. Et quidquid dicitur simile in quibuscumque rebus creatis, dicitur simile « quodam vestigio », id est quadam repraesentatione divinae similitudinis, ex qua perficitur non solum similitudo, sed etiam omnis unitio quae est in rebus.

Deinde cum dicit : « Et quid oportet de isto dicere? » determinat de dissimili, et dicit quod ideo oportet de hoc amplius dicere, quod Deus non est similis rebus, sed magis similitudinis causa, quia sacra doctrina praedicat illum esse dissimilem, et non ejusdem ordinis cum aliis, quia ipse est ab omnibus diversus, ut patet Isa., xi, 18 : *Cui similem fecistis Deum?* Et, quod magis videtur inopinabile, nihil dicunt esse simile Deo, secundum Psalm. lxx, 19 : *Deus, quis similis tibi?* Et iterum Psalm. lxxxv, 8 : *Non est similis tui in diis, Domine.* Et tamen hoc non est contrarium ei quod supra dictum est de assimilatione totorum ad Deum; eadem enim possunt dici Deo et similia et dissimilia; similia quidem secundum quod imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis a creatura, secundum quod convenit ei, id est inquantum possibile est creaturae; dissimilia autem, secundum quod causata minus perfectionis habent quam causa. Ne tamen aliquis intelligeret per hoc quod dicit « minus », aliquam proportionem, sicut contingit in rebus quae sunt unius generis, quorum unum est altero perfectius, subjungit quod creaturae deficiunt a Deo, non secundum aliquam determinatam mensuram, sed infinite et incomparabiliter, et pro tanto dicuntur ei dissimilia.

LECTIO IV

De statione, sessione et motu.

Quid autem et de divina statione aut sessione dicimus? Quia autem aliud quidem praeter hoc quod manet in seipso ipse Deus, et immobili identitate singulariter est fixus et supercollocatus; et quod secundum eadem, et circa idem, et eodem modo operatur; et secundum quod ipse intransmutabilis est ex seipso omnino, et quod non potest ipse in contrarium moveri, et totaliter est immobilis, et hoc supersubstantialiter? Ipse enim est

omnium stationis et sedis causa, qui est super omnem sedem et stationem, et in ipso cuncta consistunt ex propriorum bonorum statione incommota concustodita. Quid autem et quando rursus theologi et ad omnia procedentem et motum dicunt immobilem? Non ut decet (1) Deum et hoc est intelligendum. Moveri enim ipsum religiose aestimandum est, non secundum portationem aut alterationem, aut modalem aut localem motum, non directum, non circularem, non ex ambobus, non intelligibilem, non animale, non naturalem, sed eo quod substantiam agat Deus, et continent omnia, et totaliter omnia provideat, et eo quod adsit omnibus omnium circuitu immensurabili, et ad existentia omnia provisuris processibus et operationibus. Sed et motus Dei immobilis, ut decet Deum, laudari sermone permittitur. Et rectum quidem intelligere convenit indeclinabilem et inflexibilem processum operationum, et ex ipso totorum generationem; obliquum autem stabilem processum, generaticum statum; secundum circulum autem identitalem et media, et extrema circumdantia, et circumdata continere, et conversionem ad ipsum eorum quae ab eo processerunt. Si autem aliquis in eloquiis Dei nominationem, ejusdem autem justitiae in aequali sumat, dicendum est aequalem esse Deum, non solum sicut simplicem et indeclinabilem, sed et sicut ad omnia et per omnia aequaliter procedentem, et sicut ipsius per se aequalitatis substantificatorem, secundum quam aequaliter operatur per omnia similem illorum invicem ambulationem, et suscipientium aequalem participationem secundum singulorum opportunitatem, et aequalem secundum dignitatem ad omnia distributam donationem, et secundum hoc quod omnem praecepit aequalitatem intelligibilem, intellectualem, rationalem, sensibilem, substantialem, naturalem, voluntariam, segregate et unitive in seipso, secundum virtutem omnis aequalitatis effectivam, super omnia existentem.

« Quid autem et de divina statione aut sessione dicimus? Postquam determinavit Dionysius de simili et dissimili, hic determinat de divina statione et sessione et motu; et primo, de statione et sessione; secundo, de motu, ibi: « Quid autem et quando rursus theologi et ad omnia procedentem et motum dicunt immobilem? » Circa pri-

(1) Al. : « Non enim ut decet, »

mum duo facit. Primo, ostendit quomodo sessio aut statio attribuat Deo; secundo, determinat causalitatem divinae stationis aut sessionis, ibi : « Et hoc supersubstantialiter ».

Attribuit autem Deo stationem et sessionem tripliciter. Primo quidem, quantum ad hoc quod ipse in se existit, et hoc est quod dicit quod de divina statione et sessione, per quae immobilitas quaedam designatur, nihil aliud dicere possumus praeter hoc quod ipse non stat aut sedet tanquam sustentatus in aliquo altero sicut nos, sed in seipso manet; non quidem mobiliter, sicut homo sedet in sede a qua potest removeri, neque secundum aliquam diversitatem sui a se, sicut differt homo a loco in quo sedet aut stat; sed secundum immobilem identitatem; neque iterum communi modo, sicut quaelibet res quodammodo est in seipsa, inquantum continetur infra terminos suae naturae, sed singulariter est simplex in seipso. Sic enim sibiipsi innititur quod a nullo alio dependet, et est fixus, et omnibus supercollocatus. Secundo attribuit Deo stationem et sessionem quantum ad operationem, et hoc est quod dicit quod Deus operatur semper secundum eandem sapientiam, virtutem et bonitatem et huiusmodi, et circa idem quantum ad objectum suae operationis, quia semper ejus operatio est circa seipsum, inquantum intelligendo et amando se. omnia operatur, et eodem modo, secundum modum operationum, prout operatur ad operationem; non enim debilitatur aut fortificatur in agendo. Tertio, attribuit Deo stationem et sessionem per remotionem omnis passionis vel transmutationis ab ipso, et dicit quod statio aut sessio attribuitur Deo. et secundum quod non habet ex seipso aliquam causam suae transmutationis, et secundum quod non potest ab aliquo exteriori moveri in contrarium, sed totaliter est immobilis.

Deinde cum dicit : « Et hoc supersubstantialiter », agit de causalitate divinae stationis et sessionis, et dicit quod ea quae praedicta sunt, attribuuntur Deo supersubstantialiter, quia ipse est causa omnis stationis et sessionis quae in rebus creatis invenitur, inquantum est super omnem sessionem et stationem, et omnia stabiliuntur in ipso Deo, qui custodit ea, ne commoveantur a statione vel permanentia in propriis bonis.

Deinde cum dicit : « Quid autem et quando rursus theologi et ad omnia procedentem et motum dicunt immobilem? » determinat de motu divino; et primo. ostendit quomodo motus attribuitur Deo; secundo. quomodo attribuantur Deo differentiae motus, ibi : Et rectum quidem intelligere convenit .. Dicit ergo primo quod quando sacrae Scripturae doctores dicunt Deum. qui est immobilis, moveri, et ad (1) omnia procedere, intelligendum est sicut decet Deum moveri (2). Religiose enim et secundum rectam fidem existimandum est quod Deus moveatur. non sicut ea quae ab aliis portantur. aut quocumque modo per se mutantur. vel per alterationem. qua aliquid mutatur de qualitate in qualitatem. aut secundum motum modalem. quo aliquid movetur de uno modo (3) manendi in alterum. sicut de minus albo in magis album. vel de minori quantitate in maiorem. aut secundum motum localem. ut rectum. vel circularem. vel obliquum ex duobus compositum; neque etiam secundum motum intelligibilem. secundum quod intellectus creatus mutatur de conceptione intelligibili in aliam; neque secundum motum animale. secundum quod animal mutatur de una apprehensione in aliam. vel de una affectatione in aliam; neque etiam secundum motum naturalem. secundum quod aliquid transmutatur de una natura in aliam. sed dicitur Deus moveri. inquantum omnia ducit ad hoc quod sint. et inquantum continet omnia in suo esse; et non solum agit ad substantiam et in ea continet res. sed inquantum universaliter omnia providet. dans rebus et vitam et sapientiam et virtutes et alia huiusmodi. et in eis conservat. Ex istis autem effectibus dicitur Deus moveri duplici ratione. Primo quidem. quia ipse providendo omnibus. adest omnibus quodam circuitu. qui mensurari non potest. omnia concludendo. Cum enim ipse sit mensura omnium. a nullo mensuratur. Sic dum circa diversa suam praesentiam exhibet. quaedam similitudo motus in eo apparet. Nos enim diversis adesse non possumus. nisi moveamur. Alia ratione propter praedictos effectus dicitur mo-

(1) Parm. omittit : « ad. »

(2) Parm. omittit : « moveri. »

(3) Al. : « movendi. »

veri, inquantum operationes et processiones donorum, quae ex sua providentia rebus confert, ad omnia existentia perveniunt. Et sic quadam similitudine motus in Deo apparet, dum primo consideratur essentia aut sapientia aut aliquid hujusmodi in Deo, sicut in summo rerum vertice, et deinde derivatur quasi per quemdam defluxum ad alias res. Et non solum theologi motum Deo attribuunt, sed et nobis permittitur ut decenter laudemus motum Dei immobilis.

Deinde cum dicit : « Et rectum quidem intelligere convenit indeclinabilem et inflexibilem processum operationum, et ex ipso totorum generationem », ostendit quomodo Deo attribuuntur differentiae motus. Et quia illud quod in recto movetur, movetur uniformiter a quodam principio usque ad finem, dicit quod rectum motum intelligere convenit in Deo, secundum quod operationes ipsius procedunt indeclinabiliter et inflexibiliter; ejus enim operatio non curvatur, sed semper in directum procedit, secundum Dei dispositionem. Possumus et per rectum motum intelligere productionem rerum omnium ab ipso; sic enim ejus causalis operatio procedit per omnia media in directum usque ad ultimum. Obliquus autem motus ex diversis componitur. Et sic motus obliquus Deo attribuitur, inquantum in ejus operatione simul intelligitur, et processio, et statio. Processus quidem quantum ad rerum productionem, statio autem quantum ad invariabilitatem divinae operationis. Sic igitur quia processus Dei non est sine stabilitate, dicitur processus stabilis; quia vero statio Dei non est sine rerum productione, dicit statum generationem. In motu autem circulari tria est considerare. Primo quidem, quod quodlibet punctum signatum in circulo est idem et principium et finis. Secundo, quod in ipsa linea circulari est considerare concavum et convexum; et ex parte quidem concavitatis continet alia, ex parte vero convexi contineri ab aliis potest. Tertio, quod id quod circulariter movetur, redit suo circulari motu ad primum a quo incipit moveri. Sic ergo dicitur secundum circulum moveri, inquantum in se continet omnem identitatem, et omnia media, et omnia maxima, in quo tangit proprietatem primam; et inquantum continet circumdantia, quod pertinet ad rationem concavitatis, et circumdata, quod pertinet ad rationem convexitatis, in quo tangit secundum

proprietalem; et inquantum continet conversionem ad ipsum, sicut ad finem eorum quae processerunt ab ipso, sicut a principio, in quo tangit tertiam proprietatem.

Deinde cum dicit : . Si autem aliquis in eloquiis Dei nominationem, ejusdem autem justitiae in aequali sumat, dicendum est aequalem esse Deum, non solum sicut simplicem et indeclinabilem, sed et sicut ad omnia et per omnia aequaliter procedentem , determinat de aequalitate. Supra enim de inaequalitate determinaverat, prout est effectus justitiae, quae potest inaequalitem vel excludere, vel causare; nunc vero determinat de aequalitate secundum se, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit qualiter aequalitas Deo attribuitur, sicut cui convenit ipsa aequalitas; secundo, qualiter attribuitur ei ut causae, ibi : . Et sicut ipsius per se aequalitatis substantificatorem ; tertio, qualiter attribuitur ei ut omnem aequalitatem praehabenti ibi : « Et secundum hoc quod omnem praeaccepit aequalitatem intelligibilem ».

Dicit ergo primo quod si quis in sacra Scriptura velit in nomine aequalitatis accipere nominationem divinae identitatis, aut divinae justitiae, poterit hoc convenienter facere, aequalitas enim est unitas quantitatis. Si ergo ista unitas attribuat Deo secundum seipsum, dicetur Deus esse aequalis ratione unitatis divinae, quae attenditur et secundum ejus simplicitatem, quia non est compositus ex multis, et secundum immobilitatem, quia semper uno modo se habet, et hoc est quod dicit : . Dicendum est Deum esse aequalem... sicut simplicem et indeclinabilem . Si vero consideretur divina unitas per comparisonem ad effectus, circa quos uniformiter operatur, quantum est ex parte sui, sic aequalitas ei attribuitur inquantum procedit, diffundendo effectus « ad omnia » aequaliter, et « per omnia ».

Ad omnia , dicit quantum ad hoc quod omnia recipiunt influentiam divinae operationis; « per omnia » vero dicit inquantum divina operatio transit per totam rem a principio usque ad finem, et iterum inquantum per unam rem transit ad aliam, dum utitur una re tanquam in alia agente. Sic igitur unitas simplicitatis et immobilitatis pertinet ad rationem identitatis divinae, unitas autem operationis in effectus, pertinet ad rationem justitiae; et ideo dixerat quod

in aequalitate intelligitur Dei nominatio et ejusdem et justitiae.

Deinde cum dicit : « Et sicut ipsius per se aequalitatis substantificatorem », ostendit quomodo attribuitur aequalitas Deo sicut causae, et dicit quod dicimus Deum esse aequalem, « sicut substantificatorem », id est causam, « ipsius per se aequalitatis », id est ipsius aequalitatis in abstracto consideratae, secundum quam quidem aequalitatem in rebus causatis Deus res facit aequales dupliciter. Primo, quidem quantum ad actiones et passiones, sive communicationes et receptiones, et hoc est quod dicit quod Deus secundum aequalitatem causatam, aequaliter operatur in omnibus, et similiter omnia se invicem perambulant, dum scilicet actio divina pertransit in omnia, et operatur aequalem participationem suscipientium, inquantum scilicet unumquodque passivum suscipit effectum agentis. Sed non intelligenda est similitudo et aequalitas ambulationis et susceptionis praedictae, secundum aequalitatem quantitatis, quia una res est magis receptiva quam alia, sed secundum aequalitatem proportionis, quia unumquodque proportionally agit aut patitur secundum modum suum, et hoc est quod dicit : « secundum singulorum opportunitatem ». Alio modo aequalitas potest considerari in rebus secundum ea quae rebus insunt, sicut formae, quantitates, qualitates, et alia hujusmodi; et quantum ad hoc dicit quod Deus operatur aequalem donationem distributam ad omnia. Quod iterum non est intelligendum de aequalitate quantitatis, quia non omnia alba habent aequalem albedinem, neque omnia magna aequalem magnitudinem, sed est intelligendum de aequalitate proportionis, quia unumquodque habet de donis divinis secundum aequalem proportionem, et hoc est quod dicit « secundum dignitatem ».

Deinde cum dicit : « Et secundum hoc quod omnem praecepit aequalitatem intelligibilem », ostendit quomodo aequalitas attribuitur Deo, secundum quod prae habet omnem aequalitatem, et dicit quod dicimus Deum esse aequalem, « secundum quod praecepit in se omnem aequalitatem », scilicet « intelligibilem et intellectualem », quantum ad angelos, qui dicuntur intelligibiles secundum quod intelliguntur, et intellectuales, secundum quod intelligunt;

« rationalem », quantum ad homines; « sensibilem », quantum ad animalia; « substantialem », quantum ad omnia quae quocumque modo sunt; « naturalem », quantum ad ea quae naturaliter fiunt; « voluntariam » (1), quantum ad ea quae fiunt a proposito. Hanc, inquit, omnem aequalitatem « praecepit ». Deus, et « in seipso », non ut haberet eo modo quo est in singulis, sed « segregate », id est singulari modo prae aliis, neque secundum aliquam diversitatem, sicut in creaturis differt aequalitas intelligibilis a rationali, sed « unitive » id est secundum aliquod unum, scilicet secundum virtutem, quae est effectiva omnis aequalitatis, quae etiam est existens super omnia: omnes enim effectus praeexistunt virtualiter in sua causa secundum ejus virtutem.

CAPUT DECIMUM

*De omnipotente, Vetere dierum; In quo et de aevo,
et de tempore.*

LECTIO I

Vide autem verbo multorum nominum Deum, sicut omnipotentem, sicut veterem dierum laudare. Hoc enim dicitur quidem propter hoc quod omnium ipse est, omnipotens sessio, continens et circumveniens tota, et collocans et fundans, et circumstringens, et firmum in seipso omne perficiens, et ex seipso tota, quemadmodum ex radice omnitenente produciens, et ad seipsum omnia, quemadmodum et plantationem omnitenentem convertens, et continens ipsa, sicut omnium sessio omnitenens, contenta omnia secundum unam excedentem omnia continentiam firmans, et non dimittens ipsa decidentia a seipsa, sicut ex essentia perfecta mota destrui. Dicitur autem omnitenens thearchia et sicut omnia tenens, et immixte gubernatis principans, et sicut omnibus desiderabilis, et interminabilis exis-

(1) Parm. omittit: « quantum ad ea quae naturaliter fiunt; voluntariam. »

tens, et supermittens omnibus voluntarius leges, et dulces partus divini et omnipotentis, et indissolubilis amoris ipsius bonitatis.

« Vide autem verbo multorum nominum Deum, sicut omnipotentem, sicut veterem dierum laudare ». Postquam Dionysius exposuit divina nomina quae signant perfectiones rebus inhaerentes, vel absolute vel secundum comparationes unius ad alterum; hic exponit quaedam nomina quae dicuntur de Deo secundum rationem universalis principii esse et durationis rerum. Dicitur enim Deus omnipotens, inquantum est universale principium omnis esse rerum; antiquus vero dierum dicitur, inquantum est principium omnis durationis. Et quia nomina durationis sunt aevum et tempus, ex consequenti determinatur de aevo et tempore. Et haec tanguntur manifeste in titulo qui talis est :

« De omnipotente, vetere dierum; in quo et de aevo, et de tempore ». Dividitur autem hoc capitulum in tres partes. In prima, determinat de omnipotente; in secunda, de antiquo dierum, ibi : « Dierum autem antiquus laudatur Deus propter hoc quod omnium ipse est aevum et tempus »; in tertia, de aevo et tempore, ibi : « Oportet autem, sicut arbitror, et temporis, et aevi naturam ex eloquiis videre ».

Circa primum duo facit. Primo, dicit de quo est intentio, et dicit quod Deus qui est « multorum nominum, verbo », sacrae Scripturae laudatur, et sicut omnipotens, secundum illud Genes., xvii, 1 : *Ego Deus omnipotens. Ambula coram me, et esto perfectus*; et sicut vetus dierum, secundum illud Daniel., vii, 9 : *Antiquus dierum sedit*.

Secundo, ibi : « Hoc enim dicitur quidem propter hoc quod omnium ipse est omnipotens sessio », ponit quomodo Deus dicatur omnipotens, et circa hoc duo facit. Primo, assignat rationem omnipotentiae; secundo, exponit quaedam quae dixerat, ibi : « Et continens ipsa, sicut omnium sessio omnitenens contenta omnia ». Rationem autem omnipotentiae ostendit secundum quatuor in quibus ratio potentiae consideratur. Primo quidem, secundum ambitum; dicitur enim esse magna potentia, sive in naturalibus, sive in rebus humanis, quae multa sub se continet, et hoc est quod dicit quod dicitur Deus omnipotens propter

hoc quod ipse est « quaedam omnipotens sessio ; quadam stabilitate - continens tota ; id est omnia. inquantum omnia ejus potestati subduntur. » et circumveniens . inquantum omnia ejus providentiae subsunt. Secundo vero. quantum ad firmitatem; dicitur enim magna potentia. quae et in se est immobilis, et alia immobiliter tenere potest: et quantum ad hoc dicit: et collocans. et fundans. et circumstringens, et firmum in seipso omne perficiens ; et tangit quatuor modos quibus aliquid firmatur. Firmatur enim aliquid. inquantum est in suo loco naturali; unde omnia corpora naturalia in suis locis quiescunt. et quantum ad hoc dicit : « et collocans . Aliqua vero firmantur super aliquod quod eis substat, sicut parieti substat fundamentum, et columnae basis. et quantum ad hoc dicit « et fundans . Quedam vero firmantur per aliquod ligamentum, sicut patet in doliis, quae circulis firmantur, et quantum ad hoc dicit « et circumstringens ». Et hi tres modi firmitatis pertinent ad hoc quod una res firmatur per aliam. Potest enim locatio ad hoc pertinere in universo quod creaturae inferiores firmantur quodammodo per superiores quae sunt loca inferiorum, sicut corpora coelestia inferiorum corporum; fundatio vero ad hoc quod formae fundantur in materiis, et accidentia in subjectis; circumscriptio vero ad hoc quod elementa firmantur in mixto, et universaliter omnes partes in toto. Quartus autem modus firmitatis est. secundum quod unaquaeque res habet firmitatem in sua natura; et hoc est quod dicit : « et firmum in se omne perficiens ». Vel potest aliter dici quod collocat et fundat et constringit firmans omnia divina sessio in seipsa, quasi diceret : Ipse Deus est et locus, et fundamentum, et vinculum connec-tens omnia. Tertio vero, ostendit rationem omnipotentiae secundum productionem; dicitur enim magna potentia quae multa producere potest, sicut virtuosa radix dicitur quae multa producit germina, et quantum ad hoc dicit quod divina sessio producit ex sui virtute omnia, sicut ex quadam radice omnipotente. Quarto, manifestat rationem omnipotentiae secundum rationem attractionis; dicitur enim magna potentia, quae ad se aliqua attrahere vel convertere potest, et quantum ad hoc dicit quod convertit ad se omnia,

sicut ad quamdam plantationem omnitenentem. In ipso enim omnia plantantur sicut in primo principio.

Deinde cum dicit : « Et continens ipsa, sicut omnium sessio omnitenens, contenta omnia », ostendit quaedam quae dixerat; et primo, quomodo deitas dicatur continens; secundo, quomodo dicatur omnitenens, ibi : « Dicitur autem omnitenens thearchia ». Dicit ergo primo quod divinitas dicitur continens », inquantum ipsa est « sessio », id est firmitas vel immobilitas, omnium, quae omnia sub se existentia firmat, non sicut aliquod principium quod sit de essentia rerum, quod diversificatur in diversis, sed secundum unam communem continentiam, quae excedit omnia; et intantum est fortis ista continentia quod non solum dat firmitatem rebus sub se contentis, sed etiam non permittit eas omnino destrui, et in nihilum redigi ea quae decidunt ab ipso Deo. Et dicuntur a Deo decidere, qui est perfecta essentia, quaecumque remonentur a sua perfectione; nec ipsa enim in nihilum rediguntur.

Deinde cum dicit : « Dicitur autem omnitenens thearchia, et sicut omnia tenens et immixte gubernatis principans, et sicut omnibus desiderabilis et interminabilis existens », ostendit quomodo deitas dicitur omnitenens, et dicit quod divinitas dicitur omnitenens, inquantum omnia tenet eo modo quo ille qui principatur aliquibus, dicitur eos tenere. Nam et possessionem dicitur aliquis tenere, quae ejus curae subest. Si autem aliquis aliquibus principetur tanquam unus de numero eorum existens, tenet quidem eos inquantum est principans, sed et tenetur ab eis, inquantum eis permiscetur, et sub eorum ordine includitur. Deus autem sic omnia tenet quod a nullo tenetur, et hoc est quod dicit : « Immixte gubernatis principans ». Contingit autem aliquem aliquibus principari dupliciter. Uno modo per modum timoris, et iste modus principandi non est efficax ad subditos tenendum. Qui enim contra propriam voluntatem subduntur, qui timore serviunt, data opportunitate, servitutis jugum excutiunt. Alio modo per modum amoris et hic modus principandi est efficax ad tenendum subjectos qui voluntarie subduntur, et hunc modum principandi Deo attribuit, cum dicit « et sicut omnibus desiderabilis »; omnia enim ipsum desiderant, ut pluries dictum

est. Contingit autem aliquod particulare bonum, licet desideretur, non efficaciter tenere desiderantem, quia cum sit terminatum et finitum, non habet in se omnia quae desiderari possunt; et ideo qui ipsum desiderat propter aliquam bonitatem in eo inventam, non totaliter in eo quiescit, sed aliud transit, in quo bonitatem inveniat quae ei deest. Sed Deus est sic desiderabilis quod est omnino interminabilis »; unde ex necessitate tenet omnem desiderantem, dum in quolibet desiderato objecto ipse desideratur. Nihil enim est desiderabile nisi inquantum habet aliquam participationem summi boni. Posset autem iterum contingere quod aliquis principans, in persona sua desiderabilis esset, sed leges graves subditis daret, quas ipse non teneret; et ideo subjecti non efficaciter sub ipso tenerentur. Sed hoc a Deo excludens subdit quod « omnibus supermittit voluntarias leges ». Lex enim Dei est cuilibet creaturae infixata naturalis inclinatio ipsius ad agendum id quod convenit ei secundum naturam. Et ideo sicut omnia tenentur a desiderio divino, ita tenentur a legibus ejus, secundum illud Psalmi CXLV, 6 : *Praeceptum posuit, et non praeteribit*, super aliqua creatura. Et propter hoc etiam dicitur Sap. VIII, de divina Sapientia, quod suaviter omnia disponit. Unde quod omnibus leges divinitus infixae sunt voluntarie, ostenditur per id quod subditur : Et dulces partus divini et omnipotentis et indissolubilis amoris ipsius bonitatis .

Ubi considerandum est quod ex amore et desiderio finis exoritur desiderium ejus quod est ad finem adoptatum. Ultimus autem omnium finis est bonitas divina, ad quam sicut ad finem ordinantur omnes praevii et particulares fines, in quos res naturaliter inclinantur. Sic igitur ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines, quas dicimus esse naturales leges, sunt quidam partus, id est effectus « dulces » id est consoni naturali appetitui effectus (1) : effectus, dico, vel partus amoris, quo divina bonitas amatur; qui quidem amor est divinus, et omnia tenens et insolubilis, sive hoc intelligatur de amore quo ipse Deus amat suam

(1) Parm. omittit : « dulces, id est consoni naturali appetitui effectus. »

bonitatem, per quam omnia tenet et insolubilis est, quia ex necessitate se amat; sive dicatur divinus amor qui est divinitus omnibus rebus inditus, per quem omnia tenentur a Deo, et qui solvi non potest, quia omnia ex necessitate Deum mant saltem in ejus effectibus.

LECTIO II

De Deo antiquo dierum.

Dierum autem antiquus laudatur Deus propter hoc quod omnium ipse est et aevum, et tempus, et ante dies, et ante aevum et tempora. Et quidem et tempus, et diem, et quartam partem anni, et aevum, ut decet Deum, ipsum dicere convenit, sicut existentem secundum omnem motum intransmutabilem et immobilem, et in hoc quod semper movetur manentem in seipso, et sicut aevi et temporis et dierum causam. Propter quod in sanctis mysticarum Dei visionum apparitionibus et canus et novus componitur; seniore quidem signante antiquum et a principio existentem, juniore autem sine senectute; aut amobus docentibus ipsum a principio usque ad finem per omnia procedere; aut sicut divinus noster sanctitatis perfectior dicit, divinam principalitatem utroque monstrante, seniore quidem primum in tempore, juniore autem secundum numerum principalius habente; quoniam unitas, et ea quae sunt circa unitatem, sunt principaliora numeris qui multum processerunt.

« Dierum autem antiquus laudatur Deus propter hoc quod omnium ipse est aevum et tempus. Postquam Dionysius determinavit de omnipotente, hic determinat de antiquo dierum, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quare Deus dicatur antiquus dierum; secundo, exponit assignatam rationem, ibi : « Et quidem et tempus, et diem, et quartam partem anni, et aevum, ut decet Deum, ipsum dicere convenit »; tertio, manifestat quod dixerat per auctoritatem Scripturae, ibi : « Propter quod et in sanctis mysticarum Dei visionum apparitionibus et canus et novus componitur ».

Est autem considerandum quod apud nos dicitur aliquid antiquum duplici ratione. Primo quidem, quia habet multum temporis; secundo autem quia praecedit in tempore ea quae sunt juniora. Antiquum dicitur quod in est praeterito. remotum a praesenti, et hoc est tempore prius. Sic ergo duplici ratione dicitur Deus antiquus dierum. Primo, quia ipse prae habet omnium durationem et aevi et temporis. ut per aevum intelligatur duratio quae mensurat ipsum esse. per tempus autem duratio quae mensurat ipsum fieri vel moveri. Secundo, quia ipse est ante omnes dies et ante aevum et ante tempora.

Deinde cum dicit: « Et quidem et tempus, et diem, et quartam partem anni. et aevum, ut decet Deum, ipsum dicere convenit, exponit assignatas rationes; et primo. primam; secundo, secundam, ibi: « Et sicut aevi et temporis et dierum causam ».

Dicit ergo primo quod, cum dicimus Deum esse tempus vel aliquam partem temporis. ut puta diem. et quartam partem anni. et cum dicimus ipsum esse aevum. oportet hoc intelligere eo modo quo Deo convenit; non quidem ita quod Deus sit aliquid cuius esse sit aliquid successivum et divisibile, aut alteri adjacens, sed dicitur aevum. quod est mensura permanentis, inquantum ipse est intransmutabilis et omnino immobilis (1) secundum omnem motum. quia scilicet nullo alio motu movetur. Dicitur autem tempus quod est numerus motus, ex hoc quod ipse Deus semper movetur eo modo quo supra, in cap. ix. « De motu » dictum est. Non tamen sic movetur quod in motu ejus sit aliqua successio, qualis est in motu qui numeratur per tempus. sed ipse Deus semper est permanens in seipso.

Deinde cum dicit: « Et sicut aevi et temporis et dierum causam », exponit secundam rationem. Dicitur enim esse ante dies et aevum et tempora. non per modum praeteritionis, sicut ea quae dicuntur antiqua apud nos, sed per modum quo causa prior est effectui; ipse enim est causa et aevi et temporis et dierum.

Deinde cum dicit: « Propter quod et in sanctis mysticarum Dei visionum apparitionibus et canus et novus

(1) Parm. omittit: « et omnino immobilis. »

componitur », adducit ad praemissorum manifestationem auctoritates Scripturae, et dicit quod propter praemissa, in « apparitionibus occultarum Dei visionum » Deus describitur tanquam « novus », et tanquam « canus ». Novus quidem, secundum illud Isa., LXII, 2 : *Vocabitur tibi nomen novum*; canus autem, secundum illud Psalm. LXX. 18 : *Et usque in senectam et senium, Deus, ne derelinquas me*; et illud Isa., XLVI, 4 : *Usque ad senectam ego ipse, et usque ad canos ego portabo*. Per hoc autem quod dicitur canus vel senior, significatur antiquitas ejus, quod scilicet a principio aeternitatis ipse semper existit; per hoc autem quod dicitur novus vel junior, significatur quod ipse est antiquus sine senectute, id est sine aliqua deficiencia vel etiam praeteritione, quia, supra dictum est, movetur, immobilis manens in seipso. Vel quia senectus et antiquitas ad principium pertinere videtur propter sui prioritatem; juvenus autem ad finem propter sui (1) posteritatem, per hoc quod ambo Deo attribuuntur, docemur quod ipse praecedit omnia a principio usque ad finem. Tertiam expositionem ponit secundum Hierothei sententiam, quem nominat suum perfectorem, id est magistrum in rebus divinis, qui dixit quod per utrumque ipsorum praemissorum demonstratur prioritas ipsius Dei, et quod ipse est principium. Per hoc enim quod dicitur senior, demonstratur prioritas ejus in tempore; ea enim dicimus seniore quae sunt priora. Sed per hoc quod dicitur junior, designatur prioritas vel principalitas, quae est secundum rationem numeri; junior enim dicitur qui minus processit in tempore. Quanto autem in numeris aliquid minus procedit, tanto prius est; unitas enim, et numeri propinqui unitati, sunt priores his qui multum processerunt.

(1) Parm. omittit : « prioritatem; juvenus autem ad finem propter sui. »

LECTIO III

De aevo et de tempore.

*Oportet autem, ut arbitror, et temporis et aevi naturam ex eloquiis videre. Etenim non omnino et absolute ingenita, et vere aeterna, ubique dici aeterna; sed et incorruptibilia, et immortalia, et invariabilia, et existentia eodem modo, sicut quando dicit: **Elevamini portae aeternales, et similia.** Multoties autem et antiquissima, aevi nominatione figurat, et totam rursus temporis appositionem secundum nos, quando aerum appellat, secundum quod et proprietas et aeri est antiquum et invariabile, et totum secundum totum metiri. Tempus autem vocant quod in generatione, et corruptione et variatione, et aliquando aliter se habet. Propter quod et nos hic secundum tempus terminatos, aevo participaturos theologia dicit, quando incorruptibile et semper eodem modo habens aerum consequimur. Est autem quando in eloquiis et temporale aevum glorificatur, et aeternum tempus, quamvis scimus ipsis magis et magis proprie existentia aevo, et ea quae sunt in generatione, tempore et dicta et monstrata. Oportet autem non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta. Sequentes autem venerandissima eloquia inconvertibiliter, aeterna quidem et sine tempore secundum cognitos sibi subaudire modos; media autem existentium et factorum, quaecumque secundum aliquid quidem aevo, secundum aliquid vero tempore participant. Deum autem et sicut aerum et sicut tempus laudare convenit, sicut temporis omnis et aevi causam, et antiquum dierum, sicut ante tempus, et super tempus, et variantem quatuor partes anni et tempora, et rursus ante saecula existentem, inquantum ante aerum est (1) et regnum ipsius regnum omnium saeculorum. Amen.*

« Oportet autem, sicut arbitror, et temporis et aevi naturam ex eloquiis videre. Postquam Dionysius determinavit de antiquo dierum, hic determinat de aevo et de tempore: et primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur pro-

(1) In cit. translatione additur: « et super aevum. »

positum, ibi : « Etenim non omnino et absolute ingenita, et vere aeterna, ubique dicit aeterna ».

Dicit ergo primo quod necessarium est considerare ex sacris Scripturis naturam temporis et aevi. Ubi considerandum est quod aevum hic pro aeterno accipit.

Deinde cum dicit : « Etenim non omnino et absolute ingenita et vere aeterna, ubique dicit aeterna », determinat naturam aevi et temporis, et circa hoc duo facit. Primo, exponit significationem aevi et temporis; secundo, quomodo aevum et tempus rebus convenient, ibi : « Oportet igitur non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta ». Circa primum tria facit. Primo, ostendit quot modis dicitur aevum; secundo, quid proprie sit aevum et tempus, ibi : « Secundum quod et proprietates aevi est antiquum et invariabilem »; tertio, ostendit quomodo unumquodque ponatur pro alio, ibi : « Est autem quando in eloquiis et temporale aevum glorificatur ».

Ponit ergo primo quatuor acceptiones aevi, sive aeterni. Primo enim vere et proprie dicuntur aeterna ea quae sunt ingenita, id est quae non habent causam, ut ea quae de Deo dicuntur. Non tamen Scriptura ubique accipit sic aeternum, sed aliquando ea quae sunt incorruptibilia, quia nunquam esse desinunt, et immortalia, quia nunquam desinunt vivere, et invariabilia, quia non variantur de forma in formam, vel de quantitate in quantitatem, et semper existentia eodem modo, quae semper in eadem habitudine se habent, sicut sunt angeli, de quibus in Psalm. xxiii, 7 : dicitur : *Elevamini portae aeternales*; et illud Psalm. lxxv, 5 : *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*, et alia huiusmodi. Hic est secundus modus. Tertio modo signantur nomine aevi vel aeterni, omnia quae sunt antiquissima, licet sint corruptibilia, sicut est illud Deuteronom., xxxiii, 15 : *De pomis collum aeternorum*. Quarto modo tota congeries nostri temporis appellatur aevum vel aeternum, ut est illud Roman., ult., 25 : *Secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti*.

Deinde cum dicit : « Secundum quod et proprietates aevi est antiquum et invariabile », ostendit quid proprie dicitur aevum et tempus, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quod proprie sit aevum; secundo, quod proprie sit tempus,

ibi : « Tempus autem vocant quod in generatione, et corruptione, et variatione, et aliquando aliter habet »; tertio, probat per auctoritates Scripturae. ibi : « Propter quod et nos hic secundum tempus terminatos. aevo participaturos theologia dicit ».

Dicit ergo primo quod omnia praemissa signantur nomine aevi, secundum quod aliquid participant de proprietate aevi. Nam proprie aevum est quod est « antiquum », id est non de novo incepit esse, et quod est « invariabile », quia non est mensura motus, sed ipsius esse intransmutabilis, et quod « totum secundum totum » metitur, per quod differt a tempore; totum enim tempus non mensurat totum secundum se totum, sed secundum diversas sui partes mensurat diversas partes motus; est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sed quia esse quod mensurat aeternitas, non habet prius et posterius, cum sit manens et invariabile; et ipsa aeternitas est simplex non habens prius et posterius, et sic quidquid mensurat, secundum se totam mensurat.

Deinde cum dicit : « Tempus autem vocant quod in generatione et corruptione et variatione aliquando aliter se habet », ostendit quid proprie sit tempus et dicit quod proprie tempus dicitur quod secundum se est mensura generationis et corruptionis, et cujuslibet variationis et omnis diversae habitudinis.

Deinde cum dicit : « Propter quod et nos hic secundum tempus terminatos, aevo participaturos theologia dicit », confirmat dictam differentiam temporis et aeternitatis per auctoritatem Scripturae, quae dicit nos in hac vita transmutabili esse contentos sunt tempore; et quod tunc participabimus aeternitate quando consequemur vitam incorruptibilem et semper eodem modo se habentem, prout dicitur Matth., xxv, quod ibunt iusti in vitam aeternam; et Apostolus dicit. II ad Corinth., iv, 18 : *Quae videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.*

Deinde cum dicit : « Est autem quando in eloquiis et temporale aevum glorificatur », ostendit quomodo in sacra Scriptura unum ponitur pro altero, et dicit quod in sacris eloquiis quandoque id quod est temporale, nomine aevi, sive aeterni, laudatur, ut supra dictum est, sicut dicuntur

montes vel colles aeterni propter antiquitatem. Quandoque autem aeternitas temporali nomine designatur, secundum illud Psal., ci, 28 : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*, quamvis sciamus quod ea magis proprie immobiliter existunt, describuntur per aeternitatem; quae autem existunt in generatione et corruptione, describuntur per tempus.

Deinde cum dicit : « Oportet autem non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta, ostendit quomodo res se habeant ad aeternitatem et tempus, et dicit quod ea quae dicuntur in Scripturis aeterna, non oportet arbitrari esse simpliciter et aequaliter simul aeterna Deo, qui est ante aeternitatem participatam; sed sequendo intellectum Scripturam, oportet aliqua intelligere esse aeterna secundum certos modos, scilicet inquantum existunt immutabiliter et sine tempore, sicut sunt huiusmodi angelici spiritus. Sed illa quae sunt media inter existentia immobiliter et ea quae generantur et corrumpuntur, secundum aliquid participant tempore, et secundum aliquid aeternitate; sicut corpora coelestia conveniunt quidem cum superioribus spiritibus inquantum sunt incorruptibilia secundum substantiam, et secundum hoc participant aeternitatem; inquantum autem transmutantur secundum locum, conveniunt cum generabilibus et corruptibilibus, et sic participant tempore. Sed Deum convenit laudare communiter et per aevum et per tempus, quia ipse est causa et temporalium et aeternorum, et est supra aeternitatem et tempus, prout aeternitas et tempus intelliguntur participata a creatura; et convenit etiam eum laudare sicut antiquum dierum, prout est prior et superior omni tempore; et quod ipse variat quatuor partes anni et omnia tempora, et tamen ipse existit immobiliter ante omnia saecula, inquantum ipse est non solum prior et superior tempore sed etiam aevo, id est aeternitate, prout participatur a creaturis; et sic « regnum ejus » est regnum omnium saeculorum », tam temporalium quam aeternorum.

CAPUT UNDECIMUM

De pace

*Et quid vult per se esse, quae per se vita,
et quae per se virtus, et quae ita dicuntur.*

Age igitur divinam et principem congregationis pacem hymnis pacificis laudemus. Ipsa enim est omnium unitiva, et universorum consensus et connaturalitatis generativa et operativa; propter quod et omnia ipsam desiderant, divisibilem ipsorum multitudinem convertentem ad totam unitatem, et naturale omnis rei bellum unientem ad conformem cohabitationem. Participatione divinae pacis, digniores congregatarum virtutum et ipsae ad seipsas, et ad alias invicem uniuntur, et ad unam totorum pacis principatum et subjecta uniunt, et ipse ad seipsa, et ad unum et perfectum omnium principium pacis et causam. Quae simpliciter superveniens totis, sicut quibusdam rectibus diversorum conclusivis, omnia definit, terminat et firmat, et non sinit divisa effundi ad interminatum et infinitum, inordinata et non collocata, et deserta a Deo facta, et ab unitione sui ipsorum exeuntia, et in se invicem omni mixtione conspersa.

« Age igitur, divinam et principem congregationis pacem hymnis pacificis laudemus. Superius Dionysius exposuit divina nomina quibus signantur perfectiones procedentes a Deo in creaturas. Unaquaeque enim res appetit suam perfectionem, quam a Deo participat, et amat eam, et (1) cum adepta eam fuerit, quiescit appetitus ejus, in qua quiete consistit quies et ratio pacis. Et ideo in hoc capitulo Dionysius de pace divina determinat, et etiam de ipsis perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, secundum quod in abstracto considerantur. Esse enim in abstracto consideratum dicitur per se esse, et similiter de aliis. Et haec duo apparent in titulo. Dividitur ergo capitulum istud in duas

(1) Parm. : « ut. »

partes. Prima determinat de divina pace; in secunda de perfectionibus a Deo procedentibus, secundum quod per se in abstracto considerantur, ibi : « Sed quoniam et alibi per epistolam me interrogasti quid forte dicam per se esse, per se vitam et per se sapientiam..., necessarium arbitratus sum. sancte Dei vir, et ab hac dubitatione in nobis te abolvere ». Prima autem pars dividitur in duas. In prima determinat de pace, secundum quod pertinet ad divinam naturam; in secunda, secundum quod pertinet ad Christi incarnationem, ibi : « Quid dicat quidem aliquis de benignitate pacem effundente secundum Christum? Circa primum duo facit. Primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur, ibi : « Ipsa est enim omnium unitiva ».

Est autem considerandum quod proprie aliquid habere pacem dicitur in seipso ex eo quod quiescit appetitus ejus in proprio bono adepto; quod quidem contingit, cum non est aliquid repugnans quod talem quietem impediat, neque interius neque exterius. Sic ergo pacem aliquid habere dicitur ad seipsum et ad alia ex quadam unione, qua omnis repugnantia excluditur; quae quidem unio in nomine congregationis hic intelligitur, cum dicit quod debemus laudare pacem divinam, quae est principalis congregationis causa. Hanc, inquam, divinam pacem, secundum quod in se est, quia laudare non sufficimus, oportet quod « laudemus eam » hymnis pacificis », id est laudibus sumptis ex hoc quod pacem in rebus facit.

Deinde cum dicit : « Ipsa est enim omnium unitiva », exequitur propositum; et primo, determinat veritatem; secundo excludit objectiones, ibi : « Quomodo autem, dicat aliquis, desiderant omnia pacem? » Circa primum duo facit. Primo, ostendit causalitatem divinae pacis in communi; secundo, exponit eam in speciali, ibi : « Igitur de ipsa quidem divina pace..., neque dicere, neque cogitare alicui existentium, neque est fas, neque possibile ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit quid divina pax faciat in rebus; secundo, qualiter hoc diversimode faciat in diversis, ibi : « Participatione divinae pacis digniores congregatarum virtutum et ipsas ad seipsas et ad alias invicem uniantur ». Circa primum duo facit. Primo, ostendit causalitatem effectivam divinae pacis; secundo, quomodo est

causa finalis, ibi : « Propter quod omnia ipsam desiderant ».

Quia vero recte nomen pacis frequentatur in rationalibus creaturis, in quibus manifestius ratio pacis invenitur, ex eis considerandum est quid proprie sit pax et in quo ratio pacis consistat; hoc est quod divina pax effective in rebus producit. Dicuntur autem aliqui homines habere pacem quando voluntates eorum concordant in uno; sic enim unus alteri non adversatur. Quod autem multi concordant in unum, contingit ex hoc quod in aliquo uno communicant : puta, qui communicant in una civitate, concordant ad bonum commune civitatis, et simile patet in aliis. Sic igitur ad rationem pacis duo concurrunt. Primo quidem, quod aliqua sint unita; secundo, quod concordent ad unum, et secundum hoc etiam pax in rebus naturalibus dicitur. Et ideo Dionysius dicit quod divina pax est « unitiva omnium », quantum ad primum, inquantum scilicet facit omnia communicare in uno; et iterum « generativa » quantum ad primam institutionem, « et operativa » quantum ad gubernationem », consensus et connaturalitatis universorum, ut consensus referatur ad concordiam voluntatum, connaturalitas ad concordiam naturalium appetituum. Ubi considerandum est quod etsi aliqua discordent quantum ad fines proprios, omnia tamen concordant in appetitu finis ultimi.

Deinde cum dicit : « Propter quod et omnia ipsam desiderant », ostendit quomodo divina pax est causa finalis omnium rerum. Est autem naturale cuilibet rei ut unitatem desideret, sicut et esse et bonum, quia per divisionem res deficit et corrumpitur, et bonitas rei minoratur. Et quia divina pax causat unitatem in rebus, ideo concludit quod omnia suo modo desiderant divinam pacem, inquantum etiam est omnium unitiva; et hoc est quod dicit : « Divisibilem ipsorum multitudinem convertentem ad totam unitatem », quia scilicet ea quae sunt in seipsis divisa, in toto adunantur, ad minus (1) inquantum sunt partes universi; et similiter inquantum, sicut supra dixit, est generativa et operativa consensus et connaturalitatis, cui respondet quod hic subditur : « Et naturale rei bellum unientem ad con-

(1) Parm. omittit : « ad minus. »

formem cohabitationem ». Ea enim quae naturaliter se invicem impugnant propter contrarietatem quam habet in propriis naturis, concordant in ordine universi, secundum quem quodammodo uniuntur, atque cohabitant in mundo; et hoc est participatione divinae pacis, quae inquantum ab omnibus desideratur, habet rationem finis.

Deinde cum dicit : « Participatione divinae pacis digniores congregatarum virtutum et ipsae ad seipsas, et ad alias invicem uniuntur », ostendit quomodo praedicta divina pax efficiat in diversis; et primo, quomodo in supremis creaturis; secundo, quomodo in inferioribus, ibi : « Et subjecta uniunt et ipsa ad seipsa, et ad alia invicem »; tertio, quomodo communiter in omnibus, ostendens modum praedictorum, ibi : « Quae simpliciter superveniens totis..., omnia definit, determinat et firmat ».

Est autem considerandum quod sicut alias perfectiones a Deo procedentes, ita istas abundantius aliis (1) supremae creaturae participant, ut per eas possint quodammodo ad infimas derivari. Supremas ergo creaturas dicit esse digniores de numero congregatarum virtutum, quia scilicet in tanta abundantia congregationi divinae pacis participant, ut etiam aliarum congregativae sunt. Harum enim virtutum unaquaeque per participationem divinae pacis triplicem unionem habet. Una quidem est ad seipsas, secundum quod unaquaeque earum secundum se est aliquod unum. Alia vero unio est secundum quod una unitur ad aliam in ordine vere unius. Tertia vero unio est secundum quam uniuntur ad unum principium pacis omnium rerum, id est ad Deum. Et sicut ipsae tripliciter uniuntur, ita tripliciter uniunt ea quae eis subduntur, et hoc est quod dicit : « Et subjecta uniunt », unumquodque scilicet eorum ad seipsum, et ea ad invicem, et omnia ad unam causam, et ad perfectum principium pacis omnium, scilicet Deum, in quem, sicut in ultimum finem et primam causam, omnia reducuntur.

Deinde cum dicit : « Quae simpliciter superveniens totis, sicut quibusdam vectibus diversorum conclusivis omnia definit, terminat et firmat », ostendit quid divina pax faciat

(1) Al. : « sicut alias perfectiones a Deo procedentes abundantius aliae supremae, » etc.

communiter in omnibus, et dicit quod prima causa pacis omnibus supervenit simpliciter, quia licet diversa sint in quibus operatur; tamen ex parte operantis non est aliqua diversitas nec in operatione nec in modo operandi. Ostendit autem quod supervenit rebus et ad conservandam unitatem pacis et ad instituendam. Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit, ut Augustinus dicit xix *De civitate Dei*, ad quam quidem tranquillitatem ordinis tria requiruntur. Primo quidem, ut ab invicem distinguantur: non enim potest esse ordo nisi distinctorum, et ideo dicit quod « omnia definit ». Secundo, necesse est ad tranquillitatem ordinis ut rerum distinctarum nulla exeat limitem suae naturae, et ad hoc pertinet quod dicit: « terminat ». Tertio requiritur quod haec definitio et terminatio stabilia-
tur, et ad hoc pertinet quod dicit: « et firmat ». Alioquin si rerum definitio et terminatio non esset firma, sed una res a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum, et sic non esset tranquillitas ordinis. Dicit autem quod « omnia definit, et terminat, et firmat, sicut quibusdam vectibus conclusivis diversorum », utens similitudine sensibilibus rerum. Consuetum est enim, si multae tabulae exiguntur secundum aliquem ordinem, ut quidam vectes inserantur, quibus erectae tabulae firmentur. Ita rerum distinctio et terminatio perfectionibus et virtutibus rebus a Deo inditis, quasi quibusdam vectibus rerum distinctarum, firmatur. Modum autem firmationis, qui pertinet ad conservationem pacis, manifestat subdens: « Et non sinit divisa effundi ad interminatum et infinitum, inordinata et non collocata, et deserta a Deo facta, et ab unionione suiipsorum exeuntia, et in se invicem omni mixtione conspersa », et dicit quod Deus non permittit res distinctas effundi « ad interminatum et infinitum », ut scilicet operationes et transmutationes rerum non tendant in aliquem certum terminum et finem, quasi sint « inordinata et non collocata », id est firmata, in aliquo principio conservante. Ista autem effusio in infinitum opponeretur unitiioni rerum triplici, quam supra dixit fieri in rebus per participationem divinae pacis. Tolleretur enim unio ad primum principium non perveniendum, et quantum ad hoc dicit: « et exeuntia ab unionione suiipsorum ». Tolleretur et ordinata unitio unius

ad alterum, et quantum ad hoc dicit : « et in se invicem omni mixtione conspersa », per quamdam confusionem rerum ab invicem; supple, essent omnia, si ad infinitum effundi sinerentur.

LECTIO II

De pace in speciali.

Igitur de ipsa quidem divina pace, quodcumque est, et silentio, et quod sanctus Justus ineffabilitatem vocat, et ad omnem cognitum processum in nobilitatem, et quomodo quiescit et silentium agit, et quomodo in seipsa et intra seipsam est, et ad seipsam totam tota superunita est, et neque ad seipsam ingrediens, et multiplicans seipsam, derelinquit suiipsius unitiorem, sed et procedit ad omnia, intus tota manens, per excessum omnia superantis unitiorem; neque dicere neque cogitare alicui existentium, neque est fas neque possibile; sed sicut ineffabile, et hoc ignotum ipsi attribuentes, sicut existenti super omnia, intelligibiles ipsius et dictas participationes; et hoc ut est possibile viris, et nobis, a multis bonis viris deficientibus, inspiciemus. Et primum quidem hoc est dicendum quod ipsam per se pacem, et totam particularem subsistere facit, et quod omnia ad se invicem concreta facit secundum inconfusam ipsorum unitiorem, secundum quam indivisibiliter unita et indistanter, tamen pura singula secundum propriam speciem subsistunt, non velata per concretionem ad opposita, neque hebetantia aliquid unitivae diligentiae et puritatis. Unam igitur quamdam et simplicem pacificae unitiorem contemplemur naturam unientem universa sibiipsi, et illis ipsis, et sibi invicem, et salvantem omnia in non confusa omnium continentia, et immixta et concreta. Propter quam divinae mentes unitae intellectibus suis uniuntur et unitis, et rursus ad ignotam ascendunt super mentem collocatorum conjunctionem. Propter quam animae largissimas ipsarum rationes unientes, et ad unam intellectualem congregantes puritatem, perveniunt juxta proprietatem suam via et ordine, per immaterialem et simplicem intellectum unitiorem. Propter quam una et indissolubilis omnium complexio secundum divinam ipsius harmoniam consistit, et concordatur consonantia perfecta, et consensu et connaturalitate,

et congregata inconfusè, et indissolubiliter contenta. Transit enim perfectae totalitatis pax ad omnia existentia, secundum simplicissimam illius et immixtam unificae virtutis praesentiam, uniens omnia, et jungens extrema per media extremis, secundum unum connaturalem conjuncta amicitiam, et frui ipsa donans, et extremis omnis rei terminationibus et omnia consentientia faciens unitatibus, identitatibus, unionibus, congregationibus, indicibiliter, videlicet divina pace stante, et in uno omnia monstrante, et per omnia proficiscente, et a propria identitate non recedente. Procedit enim ad omnia, et tradit omnibus seipsam, juxta ipsorum proprietatem, et supermanat abundantia pacificae secunditatis, et manet propter excessum unionis, tota ad totam, et secundum totam seipsam superunita.

« Igitur de ipsa quidem divina pace, quodcumque est, et silentio, et quod sanctus Justus ineffabilitatem vocat, et ad omnem cognitum processum immobilitatem..., neque dicere neque cogitare alicui existentium, neque est fas neque possibile. » Postquam Dionysius ostendit causalitatem divinae pacis in communi, hic prosequitur de ea in speciali, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quod de divina pace dici possit in speciali; secundo, manifestat propositum, ibi.

« Et primo quidem hoc est dicendum quod ipsam per se pacem, et totam particularem subsistere facit ».

Dicit ergo primo quod neque licitum est neque possibile non solum alicui hominum, sed neque alicui existentium creaturarum dicere ore aut cogitare corde ipsam divinam pacem, secundum quod in se est, et ipsum divinum silentium, quod quidam sanctus nomine Justus vocabat ineffabilitatem Dei, quia scilicet neque nos Deum effari possumus, neque ipse sic effatur nobis quod nos ipsum secundum quod est, perfecte cognoscere possimus. Adjungit autem silentium paci, quia signum perturbatae pacis solet esse strepitus et clamor. Adjungit etiam paci immobilitatem Dei ad omnem processum, qui a nobis cognoscitur: quamvis enim procedere dicatur, secundum quod suam similitudinem in res diffundi, tamen ipse secundum omnem hujusmodi processum in seipso immobilis manet. Conjungitur autem quies et immobilitas paci, sicut et silen-

tium, quia ea quae pacem habent, et hoc ipso quietem quamdam habere videntur. Haec ergo nos de divina pace, et silentio, et quiete dicere aut cogitare non possumus. quomodo scilicet quiescit et silentium agit, sicut dictum est, et quomodo tota supereminenter unita in seipsa et intra seipsam et ad seipsam totam sit divina pax. Unitio autem, ut supra dictum est, ad rationem pacis pertinet. Inveniuntur autem aliqua quae in seipsis diversa sunt sed uniuntur in aliquo uno, sicut multi homines uniuntur in una domo; sed Deus in seipso unitus est. Est autem aliquid quod in seipso quidem unum est, sed tamen intra seipsum non est unum, sicut unus homo intra seipsum non est unus, quia multa et diversa intra seipsum continentur. Sed Deus intra seipsum est unus, quia nulla diversitas invenitur in ipso. Invenitur etiam aliquid quod intra seipsum est unum, quia non componitur ex divisibilibus partibus, sed tamen non totum sibi toti unitur, quia una pars ejus non est unum cum altera. Sed Deus totus ad se totum unitur, quia in eo nullus est numerus partium, sed est omnino simplex; et tanta est ejus unitio quod neque cum ingreditur ad seipsum, intelligendo scilicet et amando, neque cum multiplicat seipsum. per hoc quod multiplices sui similitudines imprimit rebus. dereliquit propriam unionem; sed propter excessum unitatis ejus, quae superat omnem unitatem, sic deitas procedit ad omnia per sui similitudines rebus communicatas quod tamen tota manet intra seipsam, sicut sigillum quod imprimit suam imaginem et similitudinem diversis ceris, et tamen idem manet identitate quod est. Hujusmodi ergo, cum sint ineffabilia et ignota nobis, oportet attribuere soli Deo, qui se (1) perfecte cognoscit, eo quod ipse existit super omnes participationes ejus, quae intelligi et quae dici possunt ab intellectu creato. Deus enim est supra omne esse et supra omnem vitam, et supra omnia hujusmodi quae a creaturis participantur; et ita, cum connaturale sit intellectui creato quod intelligat et dicat Dei participationes, ipsum Deum. qui super omnia hujusmodi est, neque perfecte intelligere. neque perfecte dicere potest. Hoc est ergo quod de divina pace dicere intendimus ipsius scilicet divinae pacis partici-

(1) Al. : « se per se. »

pationes, sicut est possibile nobis, qui deficiamus ad intelligendo divina, non solum ab angelis, sed et a viris bonis et perfectis.

Deinde cum dicit : « Et primum quidem hoc est dicendum quod ipsam per se pacem et totam particularem subsistere facit », ostendit in speciali causalitatem divinae pacis; et primo, quantum ad ipsam pacem creatam secundum se consideratam; secundo, quantum ad ea in quibus invenitur pax, ibi : « Et omnia ad se invicem concreta facit ». Dicit ergo primo quod hoc primo dicendum est quod ipsam pacem per se consideratam in abstracto facit esse. et in universali et in particulari consideratam. Accipitur enim hic subsistere communiter pro esse. Non est enim aliqua pax (1) creata per se subsistens.

Deinde cum dicit : « Et quod omnia ad se invicem concreta facit », ostendit causalitatem divinae pacis quantum ad ea quae participant pacem; et primo, in communi; secundo, in speciali, ibi : « Propter quam divinae mentes unitae intellectibus suis uniuntur ». Dicit ergo primo quod dicendum est quod divina pax facit omnia ad se invicem concreta. Nihil enim est in rebus quod non habeat eum aliquo alio unionem, vel per convenientiam in specie vel in genere, vel in aliquo quocumque ordine. Sed quia haec unitio distinctiones rerum non tollit, ideo dicit quod est « inconfusa », et ad hoc exponendum subdit quod secundum praedictam inconfusam unionem sunt omnia « unita indivisibiliter, et indistanter », quia scilicet unionem quam Deus rebus indidit, nihil est quod auferre possit, vel dividendo, vel faciendo magis distare. Non enim est possibile quod album et pallidum vel dividantur secundum genus, vel tantum distent quantum album et nigrum. Et quamvis omnia sint unita, tamen singula conservantur in puritate propriae speciei; et homo, licet uniatur aliis praedictis modis, tamen non est in alia specie quam humana. Ad hanc autem speciei puritatem consequitur puritas et cognoscibilitatis et virtutis. Unumquodque enim cognoscitur per speciem suam. Quia ergo unumquodque remanet in puritate propriae speciei, consequens est ut unitio unius rei ad

(1) Al. : « pars. »

aliam per quamdam convenientiam, non sit ei in velamentum, quin ab aliis possit discerni, et hoc est quod dicit : « Non velata per concretionem ad opposita », ut puta album habet concretionem cum nigro, inquantum convenit cum eo in genere; tamen haec convenientia non impedit quin album in propria natura cognoscatur, secundum quod distat a nigro. Similiter etiam propria virtus uniuscujusque sequitur speciem ejus; et ideo, conservata puritate speciei, non hebetatur virtus propria consequens speciem, et hoc est quod dicit : « Neque hebetantia aliquid unitivae diligentiae et puritatis », quia scilicet neque puritas hebetatur per diligentem, id est perfectam, unionem, neque e converso; sicut album per hoc quod differt specie a nigro secundum puritatem suae speciei, non impeditur quin uniat^rur ei secundum genus, neque e converso. Ex his igitur concludit quod debemus considerare unam quamdam simplicem naturam, quae per modum unionis facit pacem in rebus, scilicet naturam divinam, quae unit omnia sibi ipsi, dum omnia sibi assimilatur per influentiam suorum donorum, et ad se ordinatur sicut ad ultimum finem, et iterum unit universa illis ipsis, id est quamlibet rem ad seipsam. Intantum enim unumquodque est sibi unitum, et invicem sibi, id est unit unam rem alteri, prout una res convenit cum altera quocumque modo. Haec enim divina natura sic conservat omnia secundum quamdam convenientiam non confusam, id est (1) ordinata ad invicem, ut simul sint incommixta, id est non mixta, et tamen concreta. Non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei, et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem.

Deinde cum dicit : « Propter quam divinae mentes unitae intellectibus suis uniuntur », ostendit causalitatem divinae pacis quantum ad ea quae participant pacem in speciali; et primo, quantum ad angelos; secundo, quantum ad animas rationales, ibi : « Propter quam animae largissimas ipsorum rationes unientes..., perveniunt..., ad eam quae est super intellectum unionem; tertio, quantum ad totum universam, ibi : « Propter quam una et indissolubilis omnium complexio secundum divinam harmoniam consistit ».

(1) Al. : « non ordinatam. »

Dicit ergo primo quod propter primam et simplicem causam pacifice unientem, « divinae mentes », id est angeli, tripliciter uniuntur. Primo quidem, unusquisque secundum proprium intellectum; secundo, prout quidam uniuntur ordine quodam aliis angelis unitis; tertio, secundum quod ulterius ascendunt ad hoc quod conjungantur rebus divinis, quae sunt collocatae super omnem mentem, et haec conjunctio est nobis ignota.

Deinde cum dicit: « Propter quam animae largissimas ipsorum rationes unientes..., perveniunt juxta proprietatem suam, via et ordine per immaterialem et simplicem intellectum ad eam quae est super intellectum unionem », ostendit effectum divinae pacis in anima rationali, prout scilicet ad unitatem reducit. In qua quidem reductione triplex gradus consideratur: Primo enim, anima dicitur habere largissimam rationem, inquantum ratio se ad diversa diffundit, ex multis actibus vel effectibus naturam rei investigando. Secundo, largitas rationis reducit ad unitatem intellectualis puritatis seu simplicitatis; nullum enim effectum haberet investigatio rationis, nisi ad intelligibilem veritatem perduceret. Tertio, quodam ordine per hujusmodi immaterialem et intellectualem veritatem pervenit anima secundum proprietatem suae virtutis, ut uniatur Deo, qui est supra intellectum; cui non ita perfecte anima in hac vita uniri potest sicut angeli boni.

Deinde cum dicit: « Propter quam una et indissolubilis omnium complexio secundum divinam ipsius harmoniam consistit », ostendit effectum divinae pacis quantum ad totum universum, et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quid divina pax perficiat in universo; secundo ostendit per quem modum, ibi: « Transit enim perfectae totalitatis pax ad omnia existentia ». Dicit ergo primo quod propter praedictam simplicem naturam est quaedam una et indissolubilis complexio omnium, secundum scilicet quod omnia conveniunt in uno ordine universi, qui indissolubilis manet, secundum quod ex Deo in ipso universo quaedam harmonia, id est proportionata concordia, causatur, et hoc est quod exponit subdens: « Et concordatur consonantia perfecta ». Nihil enim est aliud harmonia quam concors consonantia. Haec autem concors consonantia in rebus

causatur secundum consensum et connaturalitatem, ut scilicet consensus referatur ad concordiam voluntatis in his quae voluntatem habent; connaturalitas autem ad concordiam naturalis appetitus. Haec autem harmonica complexio, sive concors consonantia, et ordinem habet et firmitatem. Unde quantum ad ordinem dicit: « et congregata inconfuse ». Confusio enim ordinem tollit; unde illa inconfusae congregantur quae secundum ordinem quemdam complexionem habent ad invicem. Quantum autem ad firmitatem subdit: « et indissolubiliter contenta ». Est enim indissolubilis firmitas in rerum complexione, non ex congregatorum multitudine, sed ex virtute unius causae continentis, et in unum congregantis.

Deinde cum dicit: « Transit enim perfectae totalitatis pax ad omnia existentia », ostendit quomodo praedicta harmonia concors statuatur in rebus ex divina pace. Hunc autem modum connexionis exponit tripliciter. Primo quidem, quantum ad ea quae connectuntur; secundo, quantum ad ipsam connexionem, ibi: « Et omnia consonantia faciens unitatibus; » tertio, quantum ad causam connectentem, ibi: « Videlicet divina pace stante ».

Dicit ergo primo quod ideo dictum et quod propter divinam naturam una et indissolubilis connexio in omnibus consistit, « quia pax perfecte totalitatis », id est ex pax quae est a causa universali perfecta, secundum quod causae totales dicuntur universales causae; hanc, inquam, pax transit a prima causa « ad omnia existentia », secundum quod virtus unifica primae causae « uniens », id est faciens unitatem in rebus, est praesens omnibus « simpliciter, id est absque aliqua sui multiplicatione, et immixte », quia rebus non permiscetur, sed secundam suam essentiam est rebus absoluta. Haec quidem pax divina ad omnia transit, omnia uniendo, per hoc quod reducit omnia in quemdam ordinem. Qui quidem ordo consistit in hoc quod quaedam extrema junguntur aliis extremis per media. Nam suprema influunt infimis per media, et infima convertuntur ad recipiendum a supremis per media; et sic omnia junguntur secundum unam connaturalem amicitiam. Et non solum divina pax jungit extrema extremis per media, sed etiam ulterius omnia jungit sibiipsi, inquantum dat

omnibus suo modo ut ipsa divina pace fruantur, et infimae creaturae, et quidquid est infimum in quacumque creatura, et hoc est quod dicit : « et extremis omnis rei terminationibus ». Nihil enim est ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono participet; ex qua participatione sortitur ut habeat connaturalem amicitiam ad alias creaturas, et ut ordinetur ad Deum sicut ad ultimum finem, qui est frui Deo.

Deinde cum dicit : « Et omnia consentientia (1) faciens unitatibus », ostendit modum praedictae connectionis quantum ad ipsam connexionem. Ratio autem connexionis in quadam unitate perficitur; et ideo secundum modum unitatis attenditur modus connexionis. Est autem considerandum, quod unitas attribuitur rebus multipliciter. Aliquid enim est quod est simpliciter et secundum se unum, sicut aliquid simpliciter dicitur unum in seipso; et quantum ad hoc dicit quod facit omnia consentientia unitatibus. Dicitur autem aliquid simpliciter unum (2) non secundum seipsum, sed per relationem ad aliquid quod est alterum; vel ratione, aut nomine tantum, sicut si Marcum dicamus idem Tullio (3) vel vestem indumento; aut est alterum secundum rem, sicut si dicamus : Socrates Platoni est idem specie, et equus bovi est id est genere; et quantum ad hoc dicit « identitatem ». Unum enim dicitur absolute, sed idem relative. Aliquid vero est quod non est unum simpliciter, sed quasi ex multis adunatum, sicut omne compositum, et quantum ad hoc dicit « unionibus ». Aliquid vero est quod neque simpliciter, neque secundum se unum dicitur, sed per relationem ad alterum, sicut unitas congregatorum; et ideo subdit « congregationibus ». Congregata enim minus habent de ratione unitatis quam unita. Nam unitum absolute potest dici unum, licet non simpliciter, sed congregata absolute quidem sunt multa, sed secundum quid unum. Indivisibilis ergo consensus constituitur ex divina pace in rebus, secundum quod unitatem consequuntur, sive per modum simplicis unitatis, sive per modum identitatis, sive per modum unionis, sive per modum congregationis.

(1) Parm. hic et infra : « consonantias. »

(2) Parm. : « idem. »

(3) Parm. : « si arcum dicamus idem circulo. »

Deinde cum dicit : « Videlicet divina pace stante, et in uno omnia monstrante », ostendit modum praedictae connexionis ex parte causae connectentis, et dicit quod praedicta connexio in rebus statuitur secundum quod divina pax primo quidem consideratur ut stans immobiliter in seipsa; secundo autem consideratur ut unum exemplar, in quo exemplariter omnia quae ad pacem pertinent, demonstrantur; tertio, consideratur secundum quod suam similitudinem omnibus tradit. Secundum hoc enim dicitur per omnia proficisci et tamen a propria identitate non recedere. Ipsa enim divina pax procedit ad omnia secundum quod per suam similitudinem omnibus se tradit, juxta proprietatem uniuscujusque rei; et tamen supermanet secundum abundantiam pacificae fecunditatis, quia scilicet plus est in Deo de virtute ad faciendum pacem, quam sit in rebus ad suscipiendum. Et ideo emanatio pacis a Deo est supra omnem susceptibilitatem rerum; et licet susceptio pacis sit secundum rerum proprietatem, cum divina pax sic procedat ad omnia secundum emanationem effectuum, tamen ipsa manet immobilis in seipsa supereminenter unita tota ad totam, quia non est ibi diversitas partium, quae impediatur totum uniri toti. Non enim tota linea est unum cum tota, quia sic oporteret quod quaelibet pars lineae esset unum cum qualibet parte, sed in simplicibus totum est unum toti. Addit autem : « et secundum se totam », quia non est una participatione, sed essentialiter. Punctum enim, etsi totum sit unum toti, non tamen secundum se totum, sed secundum unitatem quam participat. Si autem ipsa unitas separata subsisteret, esset tota una toti, et secundum se totam. Et sic intelligendum est de Deo, qui est unitus totus ad totum secundum se totum, per hoc quod est simpliciter et essentialiter unus.

LECTIO III

Quomodo omnia pacem desiderant, cum sint diversa.

Quomodo autem dicat aliquis, desiderant omnia pacem? Multa enim alteritate et discretionem gaudent, et non aliquando

velint sponte quiescere. Et si quidem dicens hoc, dicit alteritatem et discretionem uniuscujusque existentium proprietatem, et quod hanc neque unum existentium existens quod est, velit aliquando perdere; non quidem neque nos ad hoc contradicemus, sed et hoc pacis desiderium esse nuntiamus. Omnia enim diligunt ad seipsa et pacem habere, et uniri, et sua et quae sunt suorum, esse immobilia, et cadere non valentia; et est et munda singulorum proprietatis perfecta pax serratica, providentis ipsius pacem donantibus, omnia non bellantia, et inconfusa, et ad seipsa et ad se invicem salvans, et omnia stabili et indeclinabili virtute ad sui ipsorum pacem et immobilitatem statuens. Et si mota omnia non quiescere, sed moveri semper ipsorum motu velint; et hoc desiderium est totorum divinae pacis, omnia in seipsis cadere non valentia salvantis, et omnium motorum proprietatem et motivam vitam immobilem et cadere non valentem custodientis in eo quod mota ad seipsam pacem habentia, et eodem modo habentia, operantur ea quae sunt sui ipsorum. Si autem secundum causam a pace alteritatem dicens, conatur probare non esse omnibus amabilem pacem, maxime quidem nihil est existentium quod ab omni perfecte unitione ceciderit. Quod enim est omnino instabile et interminatum, et incollocabile, et indefinitum neque existens est, neque in existentibus. Si autem istos dicit paci et pacis bonis inimicari, qui litibus et furoribus, et variationibus, et instabilitatibus gaudent, et isti obscuris imaginibus pacifici desiderii tenentur, a passionibus multum moventibus impugnati, et istas sedare stulte desiderantes, et arbitantes adimpletione semper fluentium pacem habere se ipsos, non consecutione delectationum se detinentium perturbatos. Quid dicat quidem aliquis de benignitate pacem effundente secundum Christum? secundum quam non jam dicimus bellum facere, neque nobis ipsis, neque aliis, neque angelis, sed et cum ipsis divina secundum virtutem operabimur secundum providentiam Jesu, omnia in omnibus cooperantis, sed et facientis pacem ineffabilem, et ex saeculo praedefinitam, et reconciliantis nos sibi ipsi in spiritu, et per ipsum, et in ipso Patri. De quibus supernaturalibus donis in Theologicis hypotyposis sufficienter dictum est, testimonium perhibente nobis sancta eloquiorum inspiratione.

« Quomodo autem, dicat aliquis, desiderant omnia pa-

cem? » Postquam Dionysius determinavit de pace, hic movet dubitationem circa praedeterminata. Dixerat enim supra quod omnia desiderant pacem, hic circa hoc quaestionem movet. Primo ergo movet dubitationem; secundo, solvit, ibi : « Et si quidem dicens hoc, dicit alteritatem et discretionem uniuscujusque extensium proprietatem... non contradicemus ».

Quaerit ergo primo quomodo possit dici quod omnia desiderant pacem, cum multa sint quae in hoc gaudeant quod sunt alia ab aliis discreta, et propria sponte quiescere non volunt, sed semper moveri desiderant. Cum autem ratio pacis in unitate et quiete consistat, haec omnia rationi pacis adversari videntur.

Deinde cum dicit : « Et si quidem dicens hoc, dicit alteritatem et discretionem uniuscujusque existentium proprietatem », etc., solvit propositam dubitationem secundum tres intellectus dubitationis propositae, quorum primum primo prosequitur; secundo, secundum, ibi : « Si autem secundum casum a pace alteritatem dicens conatur probare non esse omnibus amabilem pacem, maxime quidem nihil est existentium quod ab omni perfecte unitione ceciderit »; tertio, tertium, ibi : « Si autem istos dicit paci et pacis bonis inimicari qui litibus, et fuoribus, et variationibus, et instabilitatibus gaudent, et isti obscuris imaginibus pacifici desiderii tenentur ». Circa primum duo facit. Primo, ponit solutionem; secundo, manifestat eam, ibi : « Et est et mundae singulorum proprietatis perfecta pax servativa ».

Dicit ergo primo quod si ille qui praemissam dubitationem movet, cum dicit multa gaudent alteritate et discretionem, intelligat de alteritate et discretionem quae competit unicuique secundum suam propriam naturam, per quam alia ab aliis distinguuntur, quam quidem propriam naturam et distinctionem consequentem nulla res perdere vult; contra hunc intellectum non oportet nos contradicere, sed dicemus quod desiderare talem discretionem est desiderare pacem. Per hoc enim omnia diligunt ad semetipsa pacem habere, et sibimetipsis uniri, quod volunt « sua et quae sunt suorum », id est suas proprias naturas et quaecumque ad eadem pertinent, immobiliter et absque casu permanere.

Per hoc autem quod id quod est proprium uniuscujusque rei conservatur, et servatur pax (1) et unitas rei ad seipsam. Unde sequitur quod desiderare discretionem quae consequitur propriam naturam, est desiderare pacem.

Deinde cum dicit : « Et est et mundae singulorum proprietatis perfecta pax servativa », manifestat praedictam solutionem per efficientiam divinae pacis. Praedictam enim discretionem in rebus statuere, ad divinam pacem pertinet; unde non est contrarium desiderio pacis, si talis discretio desideretur. Hoc est ergo quod dicit quod « perfecta pax », scilicet divina, conservat proprietatem, id est propriam naturam singulorum, in sua munditia et puritate, non permixtam extraneo, sed discretam ab eo. Et hoc quidem pertinet ad providentiam Dei, secundum quod pacem rebus donat; quam quidem providentiam pluraliter nominat propter diversas providentiae participationes. Et hoc sic apparet. Pertinet enim ad providentiam Dei, secundum quod pacem facit in rebus, ut bellum a rebus excludat, quod adversatur paci. Bellum autem in rebus esset, nisi confusio tolleretur, quia una res non contineretur intra limites proprios, sed quodammodo invaderet alienos. Sic igitur per hoc quod divina providentia servat (2) omnia non bellantia et inconfusa, et unumquodque ad seipsum, et diversas res ad invicem, statuit pacem in rebus; et hoc est quod subdit quod omnia secundum stabilem et indeclinabilem virtutem statuit « ad sui pacem et immobilitatem », id est, ut immobiliter in propria natura permaneant, et sic ad se pacem habeant. Et quia jam solvit dubitationem quantum ad hoc quod dictum erat, quod multa gaudent et alteratione et discretionem; consequenter cum dicit : « Et si mota omnia non quiescere, sed moveri semper ipsorum motu velit, et hoc desiderium est totorum divinae pacis », solvit eodem modo dubitationem quantum ad hoc quod dictum est quod multi non volunt sponte quiescere, et dicit quod si illa in quorum natura est quod moveantur, non volunt quiescere, sed volunt semper moveri proprio motu; et hoc etiam desiderium est pacis, quae a Deo est in omnia derivata, per

(1) Parm. : « per hoc autem quod est proprium uniuscujusque rei, conservatur pax. »

(2) Al. : « observat. »

quam omnia conservantur in seipsis absque hoc quod cadant ab eo quod competit eis secundum propriam naturam; et per consequens per divinam pacem conservatur proprietates omnium mobilium et motivorum. Prima autem motiva sunt immobilia, quia cum in mobilibus non sit procedere in infinitum, necesse est devenire ad aliquod primum moventium immobile, ut probatur VIII *Physicorum*. Primum vero movens immobile necesse est esse vivens, ut probatur in XI *Metaphysicorum*. Et ideo signanter dicit : « Et motivam vitam immobilem ». Sic autem custoditur per divinam pacem proprietates mobilium, et vita immobilis motivorum, ut non excidant a naturali statu. Intantum autem conservatio proprietatis mobilium et motivorum pertinet ad divinam pacem, inquantum ea quae moventur, sic habent (1) ad seipsa pacem, et eodem modo se habent in sua mobilitate, secundum quod operantur ea quae ad ipsa pertinent. Moveri enim est proprium opus mobilis, inquantum est mobile. Quod autem propriam operationem retinet, habet ad se pacem. Unde patet quod cum ea quae naturaliter moventur, volunt moveri semper et non quiescere, pacem desiderant.

Deinde cum dicit : « Si autem secundum casum a pace alteritatem dicens, conatur probare non esse omnibus amabilem pacem, maxime quidem nihil est existentiam quod ab omni perfecte unitione ceciderit », solvit dubitationem motam quantum ad secundum intellectum dubitationis, et dicit quod si ille qui dubitationem movet, cum dicit quod multa gaudent alteratione et discretione, non intellexit de alteritate et discretione naturali, quae pertinet ad rationem pacis; sed intellexit de alteritate et discretione « secundum casum a pace », id est secundum quod aliquid excedit ab unione in quo consistit ratio pacis, et sic velit probare quod pax non est omnibus amabilis; contra hunc opponentem sic erit dicendum quod nihil est quod totaliter excidat ab omni unione, in qua consistit ratio pacis. Et hoc sic probat. quia nullo modo potest esse aliquid existens per se, vel aliquid in existentibus, ut accidens vel pars, quod omnino ceciderit ab unitione. Quem quidem casum quadrupli-

(1) Al. : « se habent. »

cem per quatuor loquitur. Primo quidem, quantum ad ipsum casum, cui opponitur statio, secundum quod aliquid stat in naturali unitione, et quantum ad hoc dicit « instabile ». Deinde ea tangit ex quibus casus accidit. Cadit autem aliquid, dum tolluntur ea per quae stabat. Stat autem aliquid in naturali unitione per tria. Primo quidem, per terminum quo continetur ne effluat; nam et sicca continentur propriis terminis, et humida continentur terminis alienis, et forma, per quam unaquaeque res continetur in suo esse, terminus dicitur, et quantum ad hoc dicit « interminatum ». Secundo aliquid habet stationem per aliquid extrinsecum continens, sicut corpora continentur loco; et secundum hanc similitudinem omne exterius continens et non conservans, locus dici potest, et quantum ad hoc dicit « incollocabile ». Tertio, aliquid habet stationem in sua propria operatione ex fine, quia enim artifex habet finem determinatum suae operationis, regulariter operatur secundum regulam finis, quod autem non habet finem determinatum, sed vagatur circa diversos fines, oportet quod sit fluctuans et instabile circa propriam operationem, et quantum ad hoc dicit « indefinitum ». Sic ergo nihil totaliter excidit ab unitione pacis, unumquodque autem appetit et amat id quod est sibi conforme, refugit autem contrarium. Impossibile enim est esse aliquod ens quod totaliter unitiorem refugiat, et appetat alteritatem et discretionem quae est secundum casum a naturali pace.

Deinde cum dicit : « Si autem istos dicit paci et pacis bonis inimicari qui litibus, et furoribus, et variationibus, et instabilitatibus gaudent, et isti obscuris imaginibus pacifici desiderii tenentur », solvit dubitationem secundum tertium intellectum, prout id quod dictum est, quod « multa sunt quae alteritate et discretionem gaudent », non referatur ad appetitum naturalem, ut in praemissis, sed ad appetitum voluntarium, et dicit quod, si ille qui movet dubitationem, dicat illos homines inimicari paci et bonis ejus, qui gaudent in exterioribus litibus et interioribus commotionibus animi quas vocat furores, quae duo pertinent ad divisionem paci contrariam; et iterum gaudent variationibus (1) et

(1) Parm. omittit : « animi quas vocat furores, quae duo pertinent ad divisionem paci contrariam; et iterum gaudent variationibus ».

instabilitatibus, quae videntur paci contrariari, et hoc quantum ad secundum partem dubitationis motae (1) : dicendum est quod tales etiam homines detinentur a desiderio pacis secundum quamdam obscuram similitudinem. Et hoc sic manifestat. Tales enim homines multum impugnantur a passionibus, quibus commoventur, et sic per hujusmodi passiones eorum pax interior perturbatur. Hujusmodi ergo impugnationem passionum ex desideriis pacis sedare volunt, non sapienter, sed stulte. Putant enim quod possunt habere internam pacem, implendo superflua et inordinata sua desideria, quae incitantur secundum varias passiones; sed per hoc magis perturbantur, dum non possunt consequi delectationes a quibus detinentur; impossibile est enim quod homo superfluis et inordinatis desideriis subjacens, omnia desiderata consequi possit; et ideo tales quaerentes pacem, lites commovent ut sua desideria impleant. Et quia variis desideriis subjacent, variationibus gaudent. Sapienter autem hanc impugnationem passionum sedarent, si multa desideria reprimentes, ad unum desiderium verae pacis converterentur.

Deinde cum dicit : « Quid dicat quidem de benignitate pacem effundente secundum Christum? » determinat de pace facta per Christi incarnationem, dicens quod sufficiens aliquid dici non potest de pietate Dei, quae effundit pacem in mundum per Christum; « secundum quam » pacem jam liberari a peccato « didicimus » doctrina et exemplo Christi, et interiori Spiritus sancti inspiratione, « non facere bellum » peccando, neque contra nosmetipsos, neque discordando a sanctis angelis, sed per hanc pacem secundum nostram virtutem operamur ea quae Dei sunt simul cum sanctis angelis, et hoc « secundum providentiam » et gratiam « Jesu », qui operatur omnia in omnibus, et qui facit illam « ineffabilem pacem » qua est ab aeterno praeordinata; per quam pacem reconciliamur ipsi Christo in Spiritu sancto, qui est Spiritus dilectionis et pacis « per ipsum » Christum, et « in ipso » Christo simul reconciliamur Deo Patri. De his autem supernaturalibus donis pertinentibus ad pacem factam per Christum, dictum est suffi-

(1) Parm. omittit : « motae. »

cienter in libro *De theologicis hypotyposibus*, et hoc secundum testimonia Scripturam a Deo inspiratarum; et ideo hic de his breviter pertransivimus.

LECTIO IV

De divinis perfectionibus.

Sed quoniam et alibi per epistolam me interrogasti, quid forte dicam per se esse, per se vitam, et per se esse sapientiam : et ad teipsum dixisti dubitasse, quomodo Deum aliquando quidem per se vitam dico, aliquando autem per se vitae substantificatorem; necessarium arbitratus sum, sancte Dei vir, et ab hac dubitatione in nobis te absolvere. Et primum quidem, ut multipliciter dicta et nunc assumam, non est contrarium per se virtutem aut per se vitam dicere Deum, et per se vitae aut pacis aut virtutis substantificatorem. Haec enim quidem ex existentibus, et maxime ex primo existentibus, sicut causa omnium existentium dicitur: illa autem sicut super omnia, et etiam quae prius sunt, superexistens supersubstantialiter. Dicis autem : Quid totaliter dicimus per se esse, aut per se vitam, aut quaecumque absolute et principaliter esse, et ex Deo primo subsistere ponimus? Hoc autem quod dicimus, non est obliquum, sed rectum, et simplicem habens manifestationem. Non enim substantiam quamdam divinam aut angelicam (1) dicimus esse per se, quod est causa quod sunt omnia. Solum enim quod sunt existentia omnia, et ipsum esse supersubstantiale, est principium et substantia et causa. Neque vitae generativam aliam deitatem dicimus, praeter superdeam vitam omnium quaecumque vivunt, et ipsius vitae per se causam; neque, ut colligendo dicamus, dicimus principales existentium et causativas substantias et personas, quas et deos existentium et causatores (2) per se facientes dixerunt: quos vere et proprie dicendum non existens, neque ipsi sciverunt, neque patres eorum. Sed per se esse et per vitam. Divinitatem (3) dicimus et

(1) In cit. translatione additur hic : « esse. »

(2) Ibid. : « et creatores. »

(3) Ibid. : « et per se deitatem. ».

divinae, et causaliter unum omnium superprincipale super-substantiale principium et causam; participabiliter autem datas ex Deo imparticipabili provisivas virtutes, per se substantificationem, per se vivificationem, per se deificationem, quibus existentia, juxta proprietatem suam participantia, et existentia, et viventia (1), et divina, et sunt, et dicuntur, et alia similiter: propter quod et primo ipsorum bonus substantificator dicitur esse, postea totorum ipsorum, postea particularium ipsorum, deinde totaliter ipsis participantium. Et quid oportet de istis dicere? Quando quidem divinorum quidam nostrorum sanctorum, et ipsius per se bonitatis aut deitatis substantificatricem dicunt superbonam et superdeam per se bonitatem et deitatem; dicentes esse et beneficium et deificum; ex Deo proveniens donum, et per se pulchritudinem, et per se pulchrificam effusionem, et totam pulchritudinem, et particularem pulchritudinem, et totaliter pulchra, et in parte pulchra, et quaecumque alia secundum eundem dicta sunt et dicentur modum, monstrantia providentias et bonitates participatas ab existentibus ex Deo imparticipabili procedentes copiosa effusione, et supermanantes, ut diligenter omnium causa sit super omnia, et excedit omnino supersubstantiale et supernaturale existentia secundum quancumque substantiam et naturam.

« Sed quoniam et alibi per epistolam me interrogasti, quid forte dicam per se esse, per se vitam, et per se esse sapientiam..., necessarium abitratus sum, sancte Dei vir, et ab hac dubitatione in nobis ta absolvere. » Postquam determinavit Dionysius de pace, quae in rebus constituitur per dona divina, hic determinat de ipsis divinis perfectionibus, secundum quod per se in abstracto considerantur, et circa hoc tria facit. Primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam, ibi: « Et primum quidem, ut multipliciter dicta et nunc assumam, non est contrarium per se virtutem aut per se vitam dicere Deum, et per se vitae aut pacis aut virtutis substantificatorem »; tertio, solutionem per dicta illorum confirmat, ibi: « Et quid oportet de istis dicere? »

(1) Al.: omittitur « et viventia. »

Est ergo circa primum sciendum quod Timotheus, in quadam epistola ad Dionysium scripta, de duobus in ea interrogaverat. Primo quidem, quid sit per se vita et per se sapientia. Talibus enim frequenter Dionysius utitur, ut in praecedentibus patet. Secundo, Timotheus in eadem epistola dixerat se dubitasse, quomodo Dionysius quandoque dicebat Deum esse per se vitam, quandoque autem Deum esse causam per se vitae; et ideo dicit Dionysius, quod Timotheum ab hac dubitatione liberare voluit, quantum in ipso fuit.

Deinde cum dicit : « Et primum quidem, ut multipliciter dicta et nunc assumam, non est contrarium per se virtutem aut per se vitam dicere Deum, et per se vitae aut pacis aut virtutis substantificatorem », solvit motas dubitationes, et primo : secundam, ostendens quomodo Deus sit per se vita, et causa per se vitae; secundo, solvit primam, ostendens quid sit per se esse et per se vita, ibi : « Dicis autem : Quid totaliter dicimus per se esse aut per se vitam, aut quaecumque absolute et principaliter esse, et ex Deo primo subsistere ponimus? » Dicit ergo primo quod non vult nunc assumere dicta quasi dicta simpliciter; et ideo, quia per se vita non dicitur simpliciter, sed multipliciter, non est contrarium quod dicamus Deum per se vitam aut per se virtutem; et iterum quod dicamus eum « substantificatorem », id est creatorem, « per se vitae, aut per se pacis, aut per se virtutis ». Esset autem contrarium, si ista non multipliciter dicerentur. Cum enim dicimus Deum esse substantificatorem per se vitae et huiusmodi, laudamus eum sicut causam omnium existentium, ex illis existentibus quae maxime et primo existunt. Manifestum est enim quod per se vita est prius quam vivens, et sic de aliis. Unde si Deus est causa horum primorum, est causa omnium. Cum vero dicimus Deum esse per se virtutem aut per se vitam, laudatur Deus sicut existens super omnia, et super ea quae sunt prima inter omnia, dicitur per se vita per quemdam excessum.

Deinde cum dicit : « Dicis autem : Quid totaliter dicimus per se esse aut per se vitam, aut quaecumque absolute et principaliter esse, et ex Deo primo subsistere ponimus? » solvit primam dubitationem, scilicet quid sit per se vita; et

primo, repetit quaestionem; secundo, excludit falsum intellectum, ibi: « Hoc autem quod dicimus, non est obliquum, sed rectum; tertio, determinat veritatem, ibi: « Sed per se esse et per se vitam divinitatem dicimus ».

Proponit ergo primo ex persona Timothei, quid significetur, cum dicitur per se esse aut per se vita, et quaecumque alia huiusmodi; et dicit signanter « absolute », id est abstracte, « et principaliter ». Id est sicut principia aliorum, nam per se vita significat principia viventium.

Deinde cum dicit: « Hoc autem quod dicimus non est obliquum, sed rectum », excludit errorem intellectum. Ad cuius evidentiam sciendum est platonici ponentes ideas rerum separatas, omnia quae sic in abstracto dicuntur, posuerunt in abstracto subistere causas secundum ordinem quemdam, ita scilicet quod primum rerum principium dicebant esse per se bonitatem et per se unitatem; et hoc primum principium, quod est essentialiter bonum et unum, dicebant esse summum Deum. Sub bono autem ponebant esse, ut supra dictum est, et sub esse ponebant vitam, et sic de aliis. Et ideo dicebant sub summo Deo esse quamdam divinam substantiam quae nominatur per se esse, et sub hac aliam quae nominatur per se vita. Hoc ergo excludere intendens dicit quod id quod supra dixerat, quod per se esse et per se vita primo a Deo subsistunt, non est aliquid erroneum, sed est rectum et planas manifestationes habens. Non enim nominamus per se esse aliquam substantiam divinam aut angelicam, quae sit causa essendi omnibus. Addit, autem angelicam, quia quos platonici deos secundos dicebant, nos angelos nominamus. Solum enim ipsum esse supersubstantiale divinum est principium et substantia et causa quod omnia existentia sint; ut hoc quod dicit principium referatur ad ordinem naturae, secundum quod esse divinum praecedit omnia entia; substantia vero importet rationem exemplaris; id enim cuius substantia est suum esse, est exemplar omnium existentium. Quod autem dicitur causa, pertinet ad hoc quod dat esse existentibus. Similiter autem cum dicimus per se vitam, non intelligimus quamdam deitatem causativam vitae, quae sit alia praeter vita summi Dei, qui est causa omnium quae vivunt, et etiam ipsius per se vitae. Et, ut in summa omnia colli-

gamus, non dicimus esse aliquas essentias et hypostases separatas, quae sint principia rerum et creatrices earum. quas platonici dixerunt esse deos existentium et creatores. quasi per se operantes ad rerum productionem. Hujusmodi autem deos, si vere et proprie loqui volumus, dicamus non existere in rebus; neque illi qui tales deos posuerunt, per aliquam certitudinem scientiae hoc invenerunt, aut ipsi aut patres eorum, quia neque primi platonici neque posteriores hujus rei scientiam per certas et firmas scientias accipere potuerunt, sed per quasdam humanas rationes decepti sunt ad opinandum.

Deinde cum dicit: « Sed per se esse et per se vitam divinitatem dicimus », excluso errore, solvit secundum veritatem, et dicit quod per se esse et per se vita, et hujusmodi, dupliciter dicuntur. Uno modo dicuntur de Deo, qui est unum supersubstantiale principium omnium et causa. Et dicitur Deus per se vita vel per se ens, quia non vivit participatione alicujus vitae, neque est per participationem alicujus esse, sed ipse est suum vivere et sua vita, et excedens omne esse et omnem vitam quae participatur a creaturis, et existens principium vivendi et essendi omnibus. Alio autem modo per se esse et per se vita dicuntur virtutes vel perfectiones quaedam secundum providentiam unius Dei imparticipabiles, datae creaturis ad participandum. Licet enim Deus, qui est harum virtutum principium, in se imparticipabilis maneat, et per consequens non participetur, tamen dona ipsius dividuntur in creaturis, et partialiter recipiuntur: unde et participari dicuntur a creaturis; et secundum quod participantur secundum proprietatem uniuscujusque participantium, secundum hoc participantia et sunt et dicuntur ex natura existentia, inquantum participant esse; et viventia, inquantum participant vita; et divina, inquantum participant deitate, et simile est de aliis. Et quia principium, ideo Deus et causa est et participationum et participantium, ideo Deus et participationum et participantium substantificator est. Participationes autem ipsae tripliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, prout abstrahunt et ab universalitate et a particularitate, sicut signatur, cum dicitur per se vita. Alio modo considerantur in universali, sicut dicitur vita

totalis vel universalis. Tertio modo in particulari, secundum quod vita dicitur hujus vel illius rei. Similiter et participantia dupliciter considerari possunt. Uno modo in universali, ut si dicatur vivens universale vel totale. Alio modo in particulari, ut si dicatur hoc vel illud vivens. Et horum omnium Deus causa est. Et hoc est quod dicit quod « bonus », id est Deus, primo quidem « dicitur esse substantificator ipsorum », scilicet per se vitae et per se esse et hujusmodi, prout per se et absolute considerantur; « postea totorum ipsorum », idem universalis esse, et similium; « postea particularium ipsorum », ut particularis esse, vel particularis vitae; « postea totaliter participantium ipsis », viventis universalis, et, existentis universalis; postea particulariter ipsis participantium, ut hujus vel illius entis aut viventis.

Deinde cum dicit : « Et quid oportet de istis dicere? » confirmat solutionem propositam per dicta aliorum, et dicit quod non oportet de praemissis dubitare. cum aliqui ex doctoribus divinae et christianae religionis, sicut Hierotheus et alii apostolorum discipuli, hoc ipsum dicant, scilicet quod bonitas et deitas omnibus supereminens est causa ipsius per se deitatis et bonitatis, nominantes per se bonitatem quoddam donum ex Deo proveniens, per quod entia sunt bona, et per se deitatem quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participative dii; et similiter nominant per se pulchritudinem ipsam effusionem pulchritudinis, per quam causatur et universalis et particularis pulchritudo in rebus, et per quam fiunt aliqua et universaliter et particulariter pulchra. Et similiter est dicendum de omnibus aliis quaecumque dicuntur secundum eundem modum, quibus demonstrantur dona divinitus provisa, et bonitates participatae ab entibus creatis, quae procedunt copiosa effusione, et supermanant a Deo, qui est imparticipabilis, cum ipse non fiat pars alicujus; ita quod ipse Deus, qui est causa omnium, perfecte sit super omnia; et ipse Deus qui est supersubstantialis et supernaturalis, excedat omnem substantiam et naturam, inquantum neque participat neque participatur, sed remanet in sua puritate simplex et indivisus.

CAPUT DUODECIMUM . -

*De sancto sanctorum, Rege regum, Domino
dominorum, Deo deorum.*

LECTIO UNICA

Sed quoniam et de istis quaecumque dicere oportet convenientem, ut arbitror, acceperunt finem : laudare nos convenit eum qui est infinitorum nominum, et sicut Sanctum sanctorum, et Regem regnantium, et Regnatorem saeculorum et in saecula, et adhuc ut Dominum dominorum, et Deum deorum. Et primum quidem est dicendum quid quidem per se bonitatem esse arbitramur, quid autem regnum, quid autem dominationem, quid autem divinitatem, et quid volunt monstrare eloquia duplicatione nominum. Igitur sanctitas quidem est, ut secundum nos dicatur, ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia : regnum autem, omnis finis, et ornatus, et legis, et ordinis distributio : dominatio autem, non pejorum excessus tantum, sed omnis et pulchrorum et bonorum perfecta, et omnimoda possessio, et vera et cadere non valens fortitudo (unde et ab eo quod est dominium facere, dicitur dominatio et dominus, et dominans) : deitas autem, quae omnia videt providentia et bonitate perfecta, omnia circumspiciens et continens et seipsa (1) implens, et excedens omnia providentia ipsa utentia. Igitur haec quidem in causa excedente omnia absolute laudare convenit, et addendum est, ipsam esse excedentem sanctitatem et dominationem et regnum, superpositam et amplissimam deitatem. Etenim ex ipsa in uno collective subsistit et distributa est omnis munda diligentia omnis clarae munditiae, omnis existentium et ordinatio et ornatus, inconvenientiam et inaequalitatem et incommensationem exterminans, et ad bene ordinatam identitatem et directionem exultans, et circumagens participatione ipsius quae

(1) Al. : « et in seipsa. »

sunt digna habita, omnis omnium (1) pulchrorum perfecta possessio; omnis providentia bona contemplativa et contentiva provisorum, seipsam benigne tribuens ad deificationem conversorum. Quoniam autem superplenus est omnibus, qui est omnium causa secundum unum omnia (2) excedentem excessum, Sanctus sanctorum laudatur, et reliqua secundum superemanantem causam et segregatum excessum. Sicut si aliquis dicat, inquantum excellunt non existentibus existentia sancta et divina, aut dominia, aut regalia, et rursus participantibus participationes, ita tantum collocatur super omnia existentia, et omnium participantium et participationum imparticipabilis causa. Sanctos autem, et reges, et dominos, et deos vocant eloquia in singulis principaliores ornatus, per quod secundi ex Dei donis accipientes illorum distributionis simplicitatem circa sui ipsorum differentias multiplicant, quorum varietatem prime, provise et deiformiter ad unitatem sui ipsorum congregant.

« Sed quoniam et de istis quaecumque dicere oportebat, convenienter, ut arbitror, acceperunt finem; laudare convenit eum qui est infinitorum nominum. » Postquam Dionysius exposuit divina nomina per quae significatur emanatio perfectionum a Deo in creaturas, hic exponit nomina Dei quae designant rerum gubernationem. In qua quidem gubernatione sunt quatuor attendenda. Primo quidem, divinae cognitionis providentia, ad quam pertinet nomen deitatis; secundo, potestas exequendi sapientiae divinae ordinationem, ad quam pertinet nomen dominationis; tertio, ipsa executio gubernationis, ad quam pertinet nomen regis; quarto, gubernationis effectus, qui est munditia ab omni inordinatione, et ad hoc pertinet nomen sanctitatis. Unde in hoc capitulo agit de Sancto sanctorum, Rege regum, Domino dominorum, Deo deorum, ut patet ex titulo. Similiter etiam ex ipso modo loquendi quo dicitur Sanctus sanctorum, vel Rex regum, quaedam gubernationis praesidentia designatur. Circa hoc ergo duo facit. Primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum, ibi : « Igi-

(1) Al : « omnibus perfecta, et omnium. »

(2) Al. deest : « omnia. »

tur sanctitas quidem est, ut secundum nos dicatur. ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia ».

Dicit ergo primo quod. quia secundum suum arbitrium ad convenientem finem adducta sunt quae de praemissis dicere oportebat, conveniens est ut Deum. qui infinitis modis nominari potest in suis effectibus. laudemus nunc. « sicut Sanctum sanctorum », secundum illud Dan. ix. 24. secundam aliam litteram : *Cum venerit Sanctus sanctorum*, « et sicut Regem regum », secundum illud Apocal. xix. 16 *Habent in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium*; et Regnatorem saeculorum », secundum illud Psalm. cxliv. 13 : *Regnum tuum, regnum omnium saeculorum*; « et in saecula. et adhuc », secundum illud Exod. xv. cap. 18 : *Dominus regnavit in aeternum et ultra*; et sicut Dominus dominorum », ut est ex Apocalypsi introductum; et Deum deorum », secundum illud Psalmistae. Psal. xlix. 1 : *Deus deorum Dominus locutus est*. Has enim laudes divinas in Scripturis positas. in hoc capitulo exponere intendit. Circa horum autem expositionem sic procedere intendit, ut primo dicat quid sit per se sanctitas. et quid regnum. et quid dominatio. et quid deitas. Deinde quid intendunt Scripturae demonstrare per huiusmodi nominum duplicitatem. cum dicitur Sanctus sanctorum vel Deus deorum.

Deinde cum dicit : Igitur sanctitas quidem est. ut secundum nos dicatur. ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia : exequitur intentum de praemissis; et primo. manifestat primum. scilicet per unumquodque praedictorum quid sit intelligendum; secundo. manifestat secundum. scilicet causam praedictae reduplicationis in Scripturis. ibi : « Quoniam autem superplenus est omnibus. qui est omnium causa. secundum unum omnia excedentem excessum Sanctus sanctorum laudatur ». Circa primum duo facit. Primo. ostendit quid sit unumquodque praedictorum secundum se consideratum; secundo. qualiter Deo attribuantur. ibi : Igitur haec quidem in causa excedente omnia absolute laudare convenit .

Circa primum duo exponit. Primo. exponit quid sit sanc-

titas, et dicit quod secundum nostram acceptionem per sanctitatem intelligitur « munditia », quae est « libera ab omni immunditia, et perfecta, et omnino immaculata ». In quibus verbis tres gradus munditiae designantur, qui ad sanctitatem requiruntur. Quorum primus est libertas ab omni immunditia. Libertas autem servituti opponitur. Servus autem immunditiae existit qui totaliter ab immunditia vincitur, et ei subicitur. Primus ergo gradus munditiae est ut aliquis ab hujusmodi (1) servitute immunditiae liberetur. Secundus autem (2) gradus est ut sit munditia perfecta. Perfectum enim est cui nihil deest. Contingit autem quandoque quod aliquis immunditiae quidem non subjacet, deest tamen sibi aliquid ad munditiam, inquantum passionibus immunditiae inquietatur, quae cum tolluntur, fit perfecta munditia. Tertius gradus munditiae est ut sit omnino immaculata. Maculari enim dicitur quod non ab intrinseco, sed ab extrinseco inquinatur. Erit ergo omnino immaculata munditia, cum non solum in seipso aliquis puritatem habet, sed etiam nihil est exterius quod eum ad immunditiam trahere possit. Et in his tribus munditiae gradibus ratio sanctitatis perfecte consistit.

Deinde cum dicit : « Regnum autem, omnis finis, et ornatus, et legis, et ordinis distributio », ostendit quid sit regnum. Nomen autem regni a regendo est assumptum. In omni autem directione primo considerandus est finis ad quem dirigens perducere intendit; secundo, considerata est facultas perveniendi ad finem; tertio, considerata est regula per quam aliquid directe ad finem perducitur (quae quidem regula in humanis actibus lex vocatur); quarto vero, considerata est proportio ejus quod ad finem perducitur, ad finem ipsum; non enim quodlibet natum est consequi quemlibet finem. Quia vero per nomen regni datur intelligi, non unius tantum directio, sed totius multitudinis humanae, quae quidem non est uniformis, sed habens multas varietates secundum diversas hominum conditiones et diversa officia, quae ad bonum statum multitudinis pertinent; ideo quamvis sit unus communis totius multitudinis

(1) Parm. : « ab aliquae servitute. »

(2) Al. : « etiam. »

finis, tamen sunt multi et differentes diversorum fines particulares; puta, medici sanitas, militis victoria, oeconomici divitiae, et sic de aliis. Ad consequendum autem diversos fines, necesse est homines diversas facultates habere ex diversis bonis quibus oriuntur, et diversis legibus regulari. Aliae enim leges imponendae sunt militi, aliae emptori, aliae venditori, et sic de aliis. Similiter ad diversos fines diversi ordines hominum instituendi sunt. Non enim decet eosdem esse milites et negotiatores, ne per confusionem impediatur officia. Quia igitur Rex est qui regendae multitudinis curam habet, ad eum pertinet primo quidem distribuere fines, ut nihil necessariorum multitudini desit, ad eum etiam pertinet distribuere bonorum ornatus, et distribuere leges, ut scilicet singuli propriis legibus regulentur; ad eum etiam pertinet distribuere ordines officiorum, et hoc est quod dicit quod « regnum » est distributio omnis finis, et ornatus, et legis, et ordinis -».

Deinde cum dicit : « Dominatio autem, non pejorum excessus tantum, sed omnis et pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio », ostendit quid sit dominatio, ad quam tria requiruntur. Primo quidem, superioritas gradus. Esset autem indecens aliquem esse in superiori gradu, nisi et bonis potioribus abundaret; et ideo secundo requiritur bonorum abundantia, quae etiam non sufficeret, nisi tertio adesset potestas continendi et coercendi subditos; alioquin excessus secundum bonorum abundantiam faceret ditiores vel meliores, non autem dominum; et ideo tertio requiritur potestas regendi subditos. Hoc est ergo quod dicit quod « dominatio non tantum est excessus pejorum », id est inferiorum, qui pertinet (1) ad sublimatis gradum, « sed » etiam est « perfecta et omnimoda possessio et pulchrorum et bonorum ». Dicit autem « pulchrorum et bonorum »; non solum enim oportet eum qui dominatur abundare in bonis, sed etiam ad hoc quod in reverentia habeatur, oportet illa bona esse conspicua, quod ad rationem pulchritudinis pertinet. Dicit autem « omnis perfecta et omnimoda possessio », ut omnia bona habeat, et unumquodque eorum quae habet, sit perfectum, et ut

(1) Parm. : « quod pertinet »; al. : « quae pertinent. »

plene habeat et non debiliter. Quantum autem ad tertium dicit : « et vera et cadere non valens fortitudo », quod potest exponi vel de fortitudine virtutis interioris, quae est vera fortitudo ab ea quae sunt hominis, et non potest cadere nisi gratia divina sublata; vel potest referri ad exteriorem fortitudinem quod sit vera et non ficta, sicut contingit in aliquibus qui se ostentant esse potentiores quam sint, et cadere non valent, scilicet de facili, propter sufficientiam auxiliorum. Et quod hoc sit de ratione dominationis, probat per derivationem nominis, quia hoc quod signat « dominium facere », in graeco, a quo denominatur et « dominatio, et dominus, et dominans, signat praedicta.

Deinde cum dicit : « Deitas autem, quae omnia videt providentia et bonitate perfecta », ostendit quid sit deitas. Et quia, ut Damascenus dicit, hoc nomen Theos, quod in graeco signat Deum, a theaste, id est considerando omnia, dicitur; ideo nomen deitatis hic Dionysius secundum rationem providentiae exponit. In nomine autem providentiae intelligitur cognitio, non per modum speculationis tantum, sed secundum quod est directiva et inclinativa ad rerum gubernationem. Sic igitur in nomine deitatis : primo quidem, intelligitur repectus divinus ad omnia; secundo, continentia qua omnia continentur sub Deo certis quibusdam regulis et mensuris; tertio, communicatio divinae bonitatis in creaturis, quae sub Deo continentur, et hoc est quod dicit quod deitas est quae omnia videt. Dicitur autem a theaste, quod est videre, ut dictum est. Sed qualis sit ista visio omnium, quae in nomine deitatis intelligitur, exponitur per id quod subditur, quod ipsa est etiam « omnia circumspiciens et continens, et in seipsa implens », suam bonitatem communicando, et hoc secundum providentiam et bonitatem perfectam. Sed ne aliquis aestimaret divinam providentiam et bonitatem obligatam esse ad istum cursum et ordinem qui apparet in rebus ex gubernatione divina; ad hoc excludendum subdit quod deitas excedit omnia quae ejus providentia utuntur, quia scilicet sapientia et virtus et bonitas ejus non limitatur ad istum cursum rerum, sed in infinitum superabundat.

Deinde cum dicit : « Igitur haec quidem in causa excedente omnia absolute laudare convenit », ostendit qualiter

praedicta Deo attribuantur. et dicit quod in Deo. qui est causa excedens omnia praedicta. laudari possunt absolute. ut dicatur quod in Deo est sanctitas. regnum. dominatio et deitas. Sed adhuc addere nos possumus aliqua ad ipsius excessum pertinentia: sicut quod dicamus quod ipsa prima causa est sanctitas. et dominatio excedens. et etiam regnum supremum. et simplicissima deitas. quia primae causae non convenit deitas per participationem. sed per essentiam. Assignat autem consequenter rationem praemissorum: et primo quidem. quantum ad sanctitatem. quam dixit esse munditiam quamdam. et dicit quod omnis munditia quorumcumque existentium praeexistit in uno. quod est prima causa non quidem divisim. sed collective. prout scilicet ea quae sunt in effectibus multiplicata. in causa inveniuntur simplicia. et ex ipsa prima causa distribuitur munditia et puritas ad omnia existentia. secundum quod cuilibet competit. Sed notandum quod duo adjungit munditiae. scilicet diligentiam et claritatem. quorum unum. scilicet diligentiam. et munditiae operativa; diligenti enim studio munditia conservari oportet; alterum vero. scilicet claritas. ex munditia consequitur. Ea enim quae sunt depurata. sunt in seipsis magis evidentia. et perfectius aliunde splendorem recipere possunt. Deinde quantum ad rationem regni dicit. quod similiter in prima causa subsistit et ab eo distribuitur ordinatio et ornatus. quae in ratione regni includuntur. per quae exterminatur. id est tollitur. inconvenientia. et inaequalitas. et incommensuratio. quae opponuntur justitiae quae per regnum constitui debet. ut inconvenientia accipiatur per comparisonem hominis ad suam actionem. dum facit quod non convenit; inaequalitas vero per comparisonem unius hominis ad alium. dum non servatur justitiae aequalitas inter homines; incommensuratio autem per comparisonem hominis ad ea quae habet. dum scilicet alicui plura dantur aliquando praeter suam mensuram. Haec enim omnia per ordinationem regni excludi debent. Nec sufficit excludere vitia nisi qui gubernantur per regnum. dirigantur ad debitum fidem; unde dicit quod ordinatio divini regni ea quae habentur digna ejus participatione. exaltat. id est cum quadam laetitia elevat. et implendo circumstat ad quamdam « identitatem bene ordinatam », id est

ut convenient in eodem optimo ordine, « et directione », id est ut debitam rectitudinem sortiantur. Iste est enim finis regni, ut omnia sub uno, bono ordine contineantur et dirigantur. Deinde quantum ad dominationem dicit quod in uno, quod est omnium causa, collective subsistit et distribuitur omnis perfecta possessio omnium pulchrorum, quae pertinent ad rationem dominationis, ut dictum est. Quantum vero ad deitatem subdit quod in eodem uno subsistit et in eodem distribuitur omnis bona providentia Dei quae est considerativa et contentiva eorum quibus providet, quae sub ejus ordine continentur, inquantum ex sua benignitate tribuit seipsam per quamdam participationem ad hoc quod deificet eos qui convertuntur ad ipsum. Deificet, dico, id est deos faciat per participationem similitudinis, non per proprietatem naturae.

Deinde cum dicit: « Quoniam autem superplenus est omnibus, qui est omnium causa, secundum unum omnia excedentem excessum Sanctus sanctorum laudatur », respondet secundae quaestioni, scilicet quid volunt eloquia monstrare per nominum duplicationem; et primo, ostendit qualiter dicatur Deus Sanctus sanctorum. Rex regum, Dominus dominorum, Deus deorum; secundo, ostendit qui sint isti sancti et reges, quorum Deus dicitur esse Sanctus et Rex, etc., ibi: « Sanctos autem et reges, et dominos, et deos vocant eloquia in singulis principales ornatus ».

Dicit ergo primo quod Deus, qui est omnium causa, supereminenter omnibus habet plenitudinem bonitatis super omnia alia. Ideo ad designandum hunc excessum quo excedit omnia, dicitur in Scripturis « Sanctus sanctorum », et reliqua, id est Rex regum, Dominus dominantium et Deus deorum. Designatur enim in isto modo locutionis emanatio quaedam a causa superiori, ut intelligatur, cum dicitur Sanctus sanctorum, quod ab ipso emanet sanctitas in omnes sanctos, et sic de aliis. Designatur etiam quidam excessus, secundum quem Deus ab omnibus segregatur, quasi superior omnibus existens, ut sit sensus: « Sanctus sanctorum », id est Sanctus excedens omnes sanctos. Sic enim ea quae sunt sancta et divina, et dominantia, et regalia, excedunt ea quae non sunt talia; et rursus, sicut participationes excedunt participantia, ut sanctitas sanctum,

ita collocatur super omnia existentia ille qui est superior omnibus existentibus. eo quod est causa quaedam imparticipabilis omnium participantium et participationum; causa enim excedit causata.

Deinde cum dicit : Sanctos autem. et reges. et dominos, et deos vocant eloquia in singulis principaliores ornatus », ostendit qui dicantur sancti et reges, quibus Deus comparatur, et dicit quod sancta eloquia nominant sanctos, et reges, et dominos, et deos, principaliores ornatus in singulis », id est illos qui sortiuntur primos gradus in singulis ordinibus. sicut inter angelos supremi angeli. et inter homines supremi homines; et hoc ideo. quia supremi in singulis ordinibus. accipiunt Dei dona in majori simplicitate, quia magis assimilantur Deo, in quo est simplex et uniformis deitas et bonitas. Et sic per principaliores ex sui simplicitate illis distribuit. et huiusmodi Dei dona multiplicantur in inferioribus secundum eorum differentias; et rursus secundum ordinationem finis. primi et superiores varietatem provenientem in inferioribus congregant per quamdam reductionem ad similitudinem suae unitatis. per quamdam providentiam deiformem. Sic enim et Deus diffundendo sua dona. et multiplicat. et rursus per opus providentiae multiplicia reducit in ordinem unius finis.

CAPUT DECIMUM TERTIUM

De perfecto et uno.

LECTIO I

Tanta et de istis. Ad ipsum autem reliquum, si videtur, sermonem brevissimum camus: etenim theologia de omnium causa, et omnia et simul omnia praedicat, et sicut perfectum ipsum, et sicut unum laudat. Igitur perfectum quidem est. non solum sicut per se perfectum, et secundum seipsum a seipso uniformiter segregatum, et totum per totum perfectissimum, sed et sicut superperfectum secundum omnium excessum, et omnem

quidem infinitatem terminans, super omnem autem terminum extensum, et a nullo captum aut comprehensum, sed extendens se ad omnia simul, et super omnia indeficientibus immissionibus, et interminabilibus operationibus. Perfectum autem rursus dicitur, et sicut inaugmentabile et superperfectum (1), et sicut non minorabile, sicut omnia in seipso prae habens, et supermanans secundum unam impausabilem et eandem et superplenam, et imminorabilem largitionem, secundum quam perfecta omnia perficit, et propria adimplet perfectione.

« Tanta et de istis. Ad ipsum autem reliquum, si videtur, sermonem brevissimum eamus. » Postquam Dionysius exposuit divina nomina quae ad rationem providentiae pertinent, hic exponit divina nomina quae pertinent ad providentiae finem. Est enim providentiae finis ut singula perfectionem propriam consequantur, et ulterius omnia reducantur in unum finem; et ideo dicitur hic « de perfecto et uno », ut ex titulo patet. Dividitur autem hoc capitulum in partes tres. In prima, dicit de quo est intentio; in secunda, exequitur, ibi : « Igitur perfectum quidem est, non solum sicut per se perfectum..., sed et sicut superperfectum secundum omnium excessum »; in tertia, epilogat quae in toto libro sunt dicta, ibi : « Has nos intelligibiles Dei significationes colligentes, sicut est possibile, reseravimus ». Dicit ergo primo quod sufficit tot de praemissis dixisse; videtur autem reliquum esse ut transeamus ad id quod est brevissimum in sermone, quia sacra Scriptura de Deo, qui est causa omnium, non solum praedicat omnia, sed etiam praedicat de eo simul omnia, inveniuntur autem multa in aliqua una creatura, sed non simul; vel quia conveniunt ei, non tamen eodem tempore, sicut corpus est album et nigrum, sed non simul; vel quia conveniunt ei non secundum eandem partem, sicut si aliquod corpus sit secundum unam partem album, et secundum aliam partem nigrum, habet quidem multa, sed non simul. Sed Deus habet omnia in seipso, neque successive secundum tempus, neque divisim secundum partes, sed simul; et ideo, quia sic habet omnia simul, laudatur sicut perfectum et sicut unum. Quod enim

(1) Al. : « semper perfectum. »

habet multa non simul, sed successive, imperfectum est, quia est mutabile; motus autem est actus imperfecti; quod autem habet multa non simul, sed divisim secundum suas partes, est compositum, et non vere unum. Sic igitur brevissimo sermone omnia quae supra de Deo dicta sunt, in nomine perfecti et unius comprehenduntur.

Deinde cum dicit: « Igitur perfectum quidem est, non solum sunt per se perfectum..., sed et sicut superperfectum secundum omnium excessum », exequitur propositum; et primo, determinat de perfecto; secundo, de uno, ibi: « Unum autem, quoniam omnia unitive est secundum unius unitatis excessum ». Circa primum duo facit. Primum ostendit quomodo Deo attribuitur perfectum; secundo, quid sit de ratione perfecti, secundum quod Deo attribuitur, ibi: « Et omnem quidem infinitatem terminans, super omnem autem terminum extentum ».

Circa primum ponit modos divinae perfectionis per differentiam ad ea quae dicuntur perfecta in creaturis. Dicuntur enim primo aliqua esse perfecta in creaturis non per se, sed per aliquid extrinsecus adveniēns, sicut aer per lumen receptum a sole, et homo per gratiam quam habet a Deo, sed Deus dicitur perfectus sicut per se perfectus. Secundo, dicitur aliquid perfectum per se quidem, quia per propriam formam naturalem, sed non secundum seipsum, quia ipsum non est sua forma, sed est ex forma et materia compositum, sicut si dicamus lapidem perfectum, vel quamcumque rem materiale; nihil enim huiusmodi habet quod sit perfectum secundum se totum, sed secundum aliquid sui. Tertio, invenitur aliquid perfectum secundum se, quia ipsum est forma quaedam subsistens, sicut quaelibet substantia immaterialis, non tamen est perfectum a seipso, quia non habet esse a se, sed ab alio. Et ideo ad hoc excludendum attribuit Deo « per se perfectum, et secundum seipsum a seipso uniformiter segregatum », scilicet ab omnibus aliis. Et ponit loco perfecti segregatum ab aliis, quia unumquodque secundum quod sanctum est et perfectionem habet, ab aliis segregatur. Quarto, considerandum est de perfectione cujuslibet creaturae, quod cum quaelibet creatura sit aliquo modo composita, et in quolibet composito sit aliquid perfectius; nulla creatura est tota perfectissima se-

cundum se totam, sed secundum aliquid sui, sicut perfectissimum in homine est anima, et in animo intellectus. Et ad hoc removendum a Deo, dicit Deum esse totum perfectissimum. Et non solum secundum praedictos modos attribuitur Deo esse perfectum, sed etiam dicitur perfectus sicut superperfectus, inquantum excedit perfectionem omnium rerum.

Deinde cum dicit : « Et omnem quidem infinitatem terminans », ostendit quid sit de ratione perfecti, secundum quod Deus perfectus dicitur; et primo, excludit quaedam a Deo quae sunt de perfectione creaturae; secundo, ostendit quae sunt de ratione perfectionis divinae, ibi : « Sed extendens se ad omnia simul, et super omnia indeficientibus immissionibus ».

Sunt autem tria considerata in perfectione creaturae, quae excludantur a Deo. Quorum primum est quod perfectum opponitur infinito, quia, ut dicitur in III *Physic.*, infinitum est cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid ultra accipere. Perfectum autem et totum est extra quod nihil est. Sic igitur creatura perfecta infinitati opponitur, sed Deus sua perfectione omnem infinitatem terminat, quia quodcumque infinitum divinae perfectioni comparatum est finitum et terminatum; puta. si esset corpus infinitum secundum quantitatem, esset terminatum secundum genus et speciem, quam quidem terminationem ex participatione divinae perfectionis sortiretur. Secundo, considerandum est quod quaelibet creatura ex hoc perfecta dicitur quod ad terminum suae naturae pertingit, et ad debitum suae quantitatis terminum. Deus autem perfectus dicitur, non quasi habens terminum, sed sicut extentus, ut ipse dicit super omnem terminum, quia omnis terminatio ab eo derivatur. Tertio, considerandum est quod quaelibet creatura dicitur perfecta ex hoc quibusdam certis limitibus continetur. Deus autem sic dicitur perfectus quod tamen a nullo capitur aut comprehenditur.

Deinde cum dicit : « Sed extendens se ad omnia simul et super omnia indeficientibus immissionibus et interminabilibus operationibus », ponit quatuor quae sunt de ratione divinae perfectionis. Primo, enim, considerandum est quod aliquid dicitur imperfectum cuius virtus non se extendit

ad implendum omnia opera propria, sicut imperfectio regis esset, si ejus virtus non se extenderet ad omnes suos subditos gubernandos; et ideo per oppositum de Deo dicit quod se extendit « ad omnia », non quidem successive. ita quod attingendo unum deserat aliud, sed « simul », neque per quamdam adaequationem ad res, sicut potentia hominis, sed « super omnia : existens. Extendit autem se ad omnia « indeficientibus immissionibus », inquantum indeficienter rebus communicat sua bona, et interminabilibus operationibus », inquantum in omnibus interminabiliter operatur. Secundo, dicitur aliquid imperfectum, quia tendit in perfectionem, sicut puer dum est in statu augmenti, vel quia recedit e perfectione, sicut senex dum est in statu decrementi; vel etiam quia non habet perfectionem semper inmanentem, sicut omnia mutabilia dicuntur imperfecta; et ideo per oppositum de Deo dicit quod Deus dicitur perfectus sicut « inaugmentabilis. et semper perfectus, et sicut non minorabilis ». Tertio, dicitur imperfectum, quia deest ei aliquid eorum quae debet habere; sicut homo diceretur imperfectus si non haberet manum aut pedem, aut scientiam aut virtutem; quod autem habet omnia quae debet habere secundum suam naturam, dicitur perfectum, non simpliciter, sed secundum suam naturam. Deus autem dicitur simpliciter perfectus, quia simpliciter omnia in seipso praehabet, sicut perfectus praexistens in causa, ut supra multoties dictum est. Quarto, dicitur aliquid imperfectum quod non potest aliquid sibi simile facere. Perfectum autem est unumquodque cum potest facere sibi simile, ut dicitur in iv *Meteor.*, et ideo de Deo dicit quod Deus dicitur perfectus inquantum desuper manat suam perfectionem omnibus creaturis, et hoc non secundum diversas largitiones ex parte ipsius Dei largientis, sed « secundum unam »; quae quidem largitio non deficit, sed est impausabilis, et eadem manens. Nec iterum est diminuta; sed cum det *omnibus affluenter*, ut dicitur Jacob., i, ejus largitio est superplena, ut quae nunquam minorari potest per suae copiam effusionis; secundum quam largitionem perficit omnia perfecta, inquantum adimplet ea similitudine propria perfectionis.

LECTIO II

De uno.

Unum autem, quoniam omnia unitive est secundum unius unitatis excessum, et omnium est unum ingressibiliter causa: nihil enim existentium est non participans uno, sed sicut omnis numerus unitate participat, et unus binarius et denarius dicitur, et dimidium unum et tertium et decimum unum, ita omnia et omnium pars uno participant, et per id quod est unum, omnia sunt existentia. Et non est quod omnium est causa, unum multorum unum, sed aut omnia unum, et multitudinem determinans. Neque enim est multitudo non participans uno, sed ea quae sunt multa partibus, sunt unum toto, et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto, et quae sunt multa numero aut virtutibus, sunt unum specie, et quae sunt multa speciebus, sunt unum genere et quae sunt multa processibus, sunt unum principio; et nihil est existentium quod non participet secundum aliquid uno, quod in eo quod est singulare secundum omnia, et tota omnia et opposita et singulariter coaccepit; et sine uno quidem non erit multitudo; sine multitudine vero erit unum, sicut et unitas ante omnem numerum et multiplicatum. Et si omnibus omnia unita aliquis supponat, omnia erunt in toto unum. Et aliter. Et hoc sciendum est, quoniam secundum uniuscujusque praeexcogitatum speciem unita dicuntur esse ea quae sunt unita, et omnium est unum elementatum. Et si auferas unum, neque totalitas neque pars neque aliud nihil existenti erit; omnia enim in seipso unum uniformiter praeaccepit et circumaccepit.

« Unum autem, quoniam unitive est secundum unius unitatis excessum, et omnium est unum ingressibiliter causa. » Postquam Dionysius determinavit de perfecto, hic determinat de uno; et primo, ostendit causalitatem unius in communi; secundo, quomodo unum Deo attribuitur, ibi: « Ita igitur theologia totam thearchiam sicut omnium causam laudat unius nominatione ». Circa primum duo facit. Primo, proponit quod intendit; secundo, probat pro-

positum, ibi : « Nihil enim existentium est non participans uno ».

Dicit ergo primo quod unum attribuitur Deo propter duas rationes. Primo quidem, quia ipse « est omnia unitive, secundum excessum : suae singularis unitatis », sicut multoties supra dictum est, quod effectus sunt in causa, non ut multi, sed ut unum secundum unam causae virtutem; ac si diceremus quod omnes lineae progredientes a centro sunt unum in ipso. Secundo, unum attribuitur Deo, quia unum secundum suam intentionem consideratum « est omnium causa inegressibiliter ». Sic enim ex uno diversa causantur, quod tamen unum non egreditur a sua unitate.

Deinde cum dicit : « Nihil enim existentium est non participans uno », manifestat propositum quinque rationibus. Quarum prima talis est id quo aliqua participant est causa participantium, sicut albedo est causa alborum, sed nihil est existentium quod non participat uno : ergo unum est causa omnium existentium. Minorem autem probat, ibi : « Sed sicut omnis numerus unitate participat... ita omnia et omnium pars uno participant ». Et primo, probat propositum; secundo, excludit objectionem ibi : Et non est quod omnium est causa unum multorum unum, sed omne unum ».

Quod autem omnia participant uno, probat per id quod de quo minus videtur, scilicet per numerum, qui quodammodo opponitur uni, sicut divisum indiviso. Omnis enim numerus participat uno, sive numerus accipiatur secundum se, ut significatur cum dicitur binarius vel ternarius; sive accipiatur numerus secundum quod denominat aliquam partem, ut cum dicimus dimidium vel tertium vel decimum. Et hoc probat per hoc quod unum utroque modo de numero praedicatur. Dicimus enim binarium et ternarium vel denarium unum, et iterum dicimus dimidium vel tertium vel decimum. Sicut ergo numerus uno participat, ita omnia tota et omnium partes uno participant. Et sic sequitur quod per id quod est unum, omnia existentia esse habeant, sicut participantia per participatum.

Deinde cum dicit : Et non est quod omnium est causa, unum multorum unum, sed omne unum, excludit ob-

jectionem. Posset enim aliquis obijcere quod unum non est causa omnium, neque multitudinis seu numeri, quia est pars quaedam multitudinis. Sed ipse respondet quod unum quod est omnium causa, non est illud unum quod est pars multorum, quia illud unum est partiale et participatum; sed est ante omnem multitudinem, non solum ordine temporis et naturae, sed etiam ordine causae, quia determinat omne unum participabile, et omnem multitudinem, per modum quo participans determinatur ad formam per id quod participat. Nulla enim multitudo est quae non participet uno, quia omnia multa sunt unum secundum aliquid, sicut ea quae sunt multa partibus, sunt unum toto; « et » ea « quae sunt multa accidentibus »; ut album et musicum, « sunt unum subjecto; et » ea « quae sunt multa numero, sunt unum specie », sicut multa individua, ut Socrates et Plato, sunt unum in specie hominis. Addit autem « virtutibus », quia et in uno individuo ejusdem speciei sunt multae virtutes, unam et eandem speciem consequentes, sive quia in diversis individuis sunt diversae virtutes, secundum quod diversimode disponuntur ad actus speciei; non enim est eadem potestas aut virtus omnium hominum ad intelligendum. « Et » illa « quae sunt multa speciebus, sunt unum genere », sicut homo et canis differunt quidem specie, conveniunt autem in uno genere animalis; « et » ulterius ea « quae sunt multa processibus », conveniunt in uno principio, sicut esse, et vivere, et intelligere, et hujusmodi sunt diversae processiones procedentes ab uno principio, quod est Deus, ut ex praemissis patet. Et sic manifestum fit quod, cum omnia quocumque modo sint multa, conveniunt tamen in aliquo uno; « nihil » enim « est » in entibus « quod non participet secundum aliquid » ipso « uno; quod » quidem secundum suam rationem « est secundum omnia singulare », id est indivisum in se. Nam multa individua quae sunt unum genere, multa sunt divisa secundum speciem; et similiter omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, ut omnes effectus sunt in principio. Omnia autem participata operantur ad id quod participant sicut ad principium. Unde relinquitur quod unum, inquantum est singulare in om-

nibus, participatur singulariter, id est indivisibiliter « co-acceptit » in se, sicut in principio uno, « omnia » existentia, « et tota omnia », sicut universa genera, « et opposita », sicut sunt differentiae, quibus dividitur totum genus.

Deinde cum dicit : « Et sine uno quidem non erit multitudo, sine multitudine vero erit unum », ponit secundam rationem, quae talis est : Illud a quo non convertitur consequentia essendi, est naturaliter prius, et quodammodo principium. Sed unum est huiusmodi, quia sine uno non invenitur aliqua multitudo, sed invenitur aliquod unum absque omni multitudine. Unum igitur est prius omni multitudine et principium ejus. Cujus signum apparet in numeris, quia unitas est ante omnem numerum, qualitercumque multiplicetur.

Deinde cum dicit : « Et si omnibus omnia unita aliquis supponat, omnia erunt in toto unum », ponit tertiam rationem, quae procedit ex quadam suppositione, scilicet quod omnibus omnia sint unita. Hoc enim negant soli illi qui non ponunt unum principium omnium, sicut illi qui dicunt quod bonum et malum sunt duo prima principia, et quod mala non coordinantur bonis. Sed cum ex supra dictis sit manifestum, esse unum principium omnium, quod est bonum, necesse est omnia omnibus coordinata esse et unita, saltem secundum ordinem ad unum principium. Quaecumque autem uniuntur ad invicem, se habent sicut partes unius totius, quod per eorum unionem constituitur. Sic igitur si omnia omnibus sunt unita, necesse est quod omnia convenient in uno toto; et sic omnia participabunt uno, sicut partes participant forma totius. Erit igitur unum principium omnium.

Deinde cum dicit : « Et aliter et hoc sciendum est, quoniam secundum uniuscujusque praeelegatam speciem unita dicuntur esse ea quae sunt unita », ponit quartam rationem ex eadem suppositione procedentem. Quae enim ad invicem sunt unita, non solum convenient in una forma totius, sed etiam secundum aliquam unam praeelegatam speciem unita esse dicuntur, sicut partes domus, quae uniuntur in una forma domus praeelegata ab artifice. Sic igitur si omnia omnibus sunt unita, non solum convenient in una forma totius, sed etiam convenient in hoc

quod sunt unita omnia secundum unam formam ab eo excogitatam qui est auctor universorum. Ipsa enim unitas universi procedit ab unitate divinae mentis, sicut forma domus quae est in mente artificis.

Deinde cum dicit : « Et omnium est unum elementatum », ponit quintam rationem, quod unum est omnium elementatum. Est autem elementum ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et non dividitur secundum formam. Manifestum est autem quod in omni composito est aliqua componentium multitudo. Omnis autem multitudinis elementum est unum, cum unum sit indivisibile, et unum sit in multitudine, sicut id ex quo primo componitur multitudo. Relinquitur ergo quod unum sit sicut principium elementare omnium elementatorum.

Patet ergo ex praemissis quod unum quinque modis habet rationem principii. Uno modo, sicut participatum participantium. Alio modo, sicut universale, a quo non convertitur consequentia essendi. Et hic duo modi procedunt secundum rationem Platonis. Tertio modo, sicut formatio ejus, et principium formale, ex quibus componitur totum. Quarto modo, sicut forma praeexcogitata ab artifice est principium eorum quae producant effectum. Quinto modo, sicut elementum est principium. Et ita, probato multipliciter quod unum sit principium omnium, quasi concludendo subdit quod si removeatur unum, neque totum, neque pars, neque aliquod existentium remanebit, quia unum in se omnia praeaccepit tanquam principium omnium.

LECTIO III

Quomodo unum attribuitur Deo.

Ita igitur theologia totam thearchiam sicut omnium causam laudat unius nominatione. Et unus Deus Pater, et unus Dominus Jesus Christus, et unus et idem Spiritus, propter excedentem totius divinae unitatis simplicitatem, in qua omnia singulariter congregata sunt et superunita, et praesunt super-substantialiter. Propter quod et omnia ad ipsam juste remittuntur et reponuntur, a qua et ex qua, et per quam, et in qua,

et ad quam omnia sunt, et coordinata sunt, et manent, et continentur, et adimplentur, et convertuntur. Et non invenies aliquid existentium quod non in uno, secundum quod omnis deitas supersubstantialiter nominatur, et sic hoc quod est, et perficietur, et salvetur. Et oportet et nos a multis ad unum virtute divinae unitatis conversos, unitive laudare totam et unam deitatem, scilicet omnium causam, unum quod est ante omne unum, et multitudinem, et partem, et totum, et definitionem omnem, et infinitatem, et terminum, et interminabilitatem, quod omnia existentia et ipsum esse definit, et omnium est, et totorum omnium, et simul, et ante omnia, et super omnia singulariter causa, et super ipsum unum existens, et ipsum unum existens terminat. Quoniam existens unum quod est in existentibus numerabile est: numerus autem essentia participat: supersubstantiale autem unum, et existens unum, et omnem numerum terminat, et ipsum est unius et numeri et omnis existentis principium et causa et numerus et ordo. Propter quod et unitas laudata, et Trinitas, quae est super omnia deitas, non est neque unitas neque Trinitas quae a nobis aut alio quodam existentium sit cognita: sed et super unum ipsius et deigenum vere laudamus Trinitatis, et Unitas Dei nominationem supernominabilem nominamus, et existentibus superessentialem. Nulla autem monas aut trinitas neque numerus, neque unitas aut secunditas, neque aliud aliquid aliter existentium cognitum (1). educit existens super omnia, et rationem et mentem, occultum superdeitatis super omnia supersubstantialiter superexistentis: neque nomen ipsius est, neque sermo, sed in inris segregatum. Et neque asserimus ipsum nomen bonitatis sicut concordantes ipsi, sed desiderio intelligendi aliquid et dicendi de ineffabili natura illa, nomen dignissimum sanctificamus ipsi primum. Et concordabimus quidem et hic (2) theologis: a rerum autem veritate deficiemus. Propter quod et ipsi per negationes assensum prae-honoraverunt sicut exsuscitantes (3) animam ab his quae sunt ipsi conaturalia, et per omnes divinos intellectus pergentem, a quibus segregatum est quod super omne nomen et omnem rationem

(1) In citata translatione: « neque aliud aliquid existentium aut alicui cognitum. »

(2) Ibid: « in hoc. »

(3) Al.: « exsuscitantem, »

et omnem cogitationem. In ultimis autem totorum ipsi conjungentes, inquantum nobis illi conjugi est possibile.

« Ita igitur theologia totam thearchiam sicut omnium causam laudat unius nominatione. » Postquam Dionysius ostendit quod unum secundum propriam rationem est principium omnium, hic ostendit quomodo unum attribuatur Deo, et dividitur in partes duas. In prima, ostendit quomodo unum attribuatur Deo; in secunda, ostendit differentiam hujus unius quae est ad omne aliud unum, ibi : « Et oportet et nos a multis ad unum virtute divinae unitatis conversos unitive laudare totam et unam deitatem, scilicet omnium causam ». Circa primum duo facit. Primo, assignat rationem quare unum attribuatur Deo; secundo, rationem etiam assignatam manifestat, ibi : « Propter quod et omnia ad ipsam juste remittuntur ».

Est autem advertendum quod tria supra dixerat de uno, scilicet quod sit omnium causa; quod sit singulare, vel simplex et indivisum, et quod omnia in se praecepit. Unde per haec tria unitatem Deo attribuens, ex praemissis concludit quod sacra Scriptura « laudat totam thearchiam », id est principalem deitatem totius Trinitatis, « sicut omnium causam », in hoc quod nominat eam unam. Dicit enim Apostolus I ad Corinth. viii, 6 : *Unus Deus Pater...*, et unus Dominus Jesus Christus; et ibid., xii, 2, dicit : *Unus atque idem Spiritus haec omnia operatur*. Et sic attribuit singulis unitatem propter excellentem simplicitatem divinam. In qua quidem simplici unitate omnia sicut in causa sunt aggregata, et supereminenter unita « singulariter », id est indivisibiliter, et omnia praexistunt in ea, non per modum proprium, sed per modum ipsius Dei, scilicet « supersubstantialiter ».

Deinde cum dicit : « Propter quod et omnia ad ipsam juste remittuntur », manifestat rationem positam de causalitate divinae unitatis; et primo, per auctoritatem Scripturae; secundo, per experimentum humanae rationis, ibi : Et non invenies aliquid existentium quod non in uno..., et sic hoc quod est, et perficiatur, et salvetur. »

Dicit ergo primo quod quia Deus laudatur unus, sicut omnium causa, et sicut omnia in se prae habens, propter

hoc in sacra Scriptura « juste », id est rationabiliter, omnia « ad ipsam » deitatem « remittuntur », id est reducuntur, sicut effectus ad suam causam a qua procedunt. Addit autem « et reponuntur », quantum ad hoc quod effectus praeexistunt in causa. Dicit enim Apostolus, Rom. xi, 36 : *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*; quibus tribus Dionysius duo addit, scilicet a quo et ad quem, quae etiam non longe sunt a traditione Scripturae. Quibus quinque habitudinibus quinque correspondantia ponit, ut intelligatur quod a Deo sunt omnia sicut a principio, quod omnibus esse influit; ex Deo autem : ordinata sunt » omnia, inquantum in se ordo rerum sumitur ex ipsa ratione divinae bonitatis; per Deum « manent » omnia, sicut per causam conservantem, in Deo « continentur » omnia, sicut effectus in causa; et ad Deum « convertuntur omnia sicut ad finem; et « adimplentur », id est perficiuntur omnia. Ultima enim rei perfectio est ex eo quod attingit proprium finem.

Deinde cum subdit : « Et non invenies aliquid existentium quod non in uno, secundum quod omnis deitas supersubstantialiter nominatur, et sic hoc quod est, et perficiatur, et salvetur », manifestat idem per experimentum humanae rationis, et dicit quod si quis diligenter consideret, non poterit invenire aliquid quod non habeat et esse et perfectionem et salutem, id est conservationem, per unum, « secundum quod deitas Trinitatis una » supersubstantialiter nominatur ».

Deinde cum dicit : « Et oportet et nos a multis ad unum virtute divinae unitatis conversos, unitive laudare totam et unam deitatem, scilicet omnium causam », ostendit differentiam unius secundum quod de Deo dicitur, ad omnia alia (1) quibus attribuitur unum (2), et circa hoc tria facit. Primo, ponit ordinem hujus unius ad alia (3); secundo, assignat hujus (4) ordinis rationem, ibi : « Quoniam existens unum quod est in existentibus, numerabile est »;

(1) Parm. omittit : « alia. »

(2) Parm. omittit : « unum. »

(3) Parm. omittit : « hujus unius ad alia. »

(4) Parm. : « praemissi. »

tertio, concludit differentiam, ibi : « Propter quod et Unitas laudata, et Trinitas, quae est super omnia deitas, non est neque unitas, neque trinitas quae a nobis aut alio quodam existentium sit cognita ».

Dicit ergo primo quod oportet nos laudare totam, et unam Trinitatis deitatem « unitive », id est secundum rationem unius, ita quod convertamur a multis creaturis, quae participant unum, ad id quod vere unum est, scilicet Deum; et haec conversio fit in nobis virtute divinae Unitatis. Deum enim consideramus quod divina Unitas est virtuosior omni unitate, omnia relinquentes, in ipsam convertimur. Et quia dixerat quod oportet unam deitatem laudare unitive, quid hoc importet, exponit subdens : « scilicet omnium causam ». Est enim de ratione unius causalitas, ut supra dictum est, similiter etiam prioritas; unde subdit : « Unum quod est ante omne unum » creatum, et ante omnem « multitudinem, et » ante omnem « partem et totum », de quibus supra dictum est quod participant unum; et iterum est ante « omnem definitionem, et infinitatem » oppositam, « et terminum » oppositum ad « interminabilitatem ». Finis enim et terminus ad rationem unius pertinere videntur. Unumquodque enim inquantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed unum quod est Deus, est ante omnem finem et terminum et opposita eorum; est et causa terminationis omnium, et non solum existentium, sed etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur déficiens, et ex praecogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens; et ipsum unum divinum est causa omnium, et non solum particularium entium, sed etiam « omnium totorum », id est entium universalium; et est « simul » cum omnibus « et ante omnia », quia scilicet sua aeternitate continet omnium durationes, et excedit; et est « super omnia » sublimitate suae naturae, et « singulariter » sua celstitudine ab omnibus separatum existens; et cum sit unum supersubstantiale, ipse est super omnia ipsum « unum existens », id est super unum creatum, quod in existentibus creatis invenitur; « et ipsum

unum existens terminat », id est, dat terminationem propriae rationis uni creato, quod non est superexistens, sed existens, quasi intra genus existentium contentum.

Deinde cum dicit : « Quoniam existens unum quod est in existentibus, numerabile est », assignat rationem praemissi ordinis, quare scilicet unum quod est Deus, est ante ipsum unum creatum, et ante omnia alia; et dicit quod hoc ideo est, quia unum existens quod est in genere creaturarum, est numerabile, id est quaedam pars numeri. Omne enim quod est unum in creaturis, connumeratur alteri cum quo convenit aut specie aut genere, aut in aliquo ordine; sed numerus participat existentia, cum sit quaedam species entis; unde per consequens unum quod est in rebus creatis, participat existentia. Sed unum supersubstantiale, quod Deus est, non connumeratur alteri, nec participat existentia, sed dat terminationem propriae rationis et uni creato et numero, inquantum ipsum est principium (1), et causa, et numerus et ordo unius creati, et numeri, et universaliter omnis entis. Dicitur autem esse principium omnis entis, prout est ante omnia; causa autem, secundum quod ab ipso omnia procedunt; numerus autem, secundum quod est mensura omnium, unicuique proprium modum statuens; ordo autem est omnium, secundum quod omnia sua sapientia ordinat.

Deinde cum dicit : « Propter quod et Unitas laudata, et Trinitas, quae est super omnia deitas, non est neque unitas neque trinitas, quae a nobis, aut alio quodam existentium sit cognita », concludit ex praemissis differentiam unius quod attribuitur Deo, ad unum quod est in creaturis, et dicit quod quia unum, quod est Deus, est supra omne unum creatum, et supra omnem numerum, ideo cum in deitate, quae est supra omnia, laudatur Unitas ac Trinitas, non est accipiendum quod sit talis unitas aut trinitas quae sit a nobis cognita, aut a quocumque existentium secundum naturalem cognitionem, quia nec ipsi angeli ad cognoscendam Unitatem et Trinitatem divinam, prout est in se, per sua naturalia pertingere potuerunt, sed

(1) Al. : « antequam ipsum est principium, est causa. » : Parm. : « atque ipsum est. »

tamen per gratiam non solum angeli, sed et nos pertinere poterimus ad videndum essentiam unius aeterni Dei, sed non ad comprehendendum. Et quamvis ipsa Unitas et Trinitas Dei non sit talis qualis nota est nobis, tamen Deum, qui superessentialiter existit omnibus existentibus, et qui est supra omne id quod nominatur, nominamus nomine divinae Unitatis et Trinitatis, ut per haec duo nomina « laudemus superunitatem ipsius », id est excellentiam unitatis ejus, quae est super omne unum; « et vere laudemus deigenum » ejus, id est, ut nomine Trinitatis insinuetur nobis divina processio, prout Filius generatur a Patre, et Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio. Trinitas enim personarum non distinguitur nisi per relationes originis, quibus designatur processio unius personae ab alia. Et quamvis intendamus in Deo laudare superunum et deigenum ejus, nomine Unitatis et Trinitatis, hoc retinendum est quod « nulla monas », id est unitas, « aut trinitas, neque » universaliter quicumque « numerus », aut quaecumque « unitas », sive quaecumque « fecunditas », neque quodcumque aliud, quod (1) a quocumque entium creatorum naturaliter cognoscatur, « educit », id est manifestat, et perfecte exprimit illud occultum superexcellens deitatis, quae supersubstantialiter superexistit omnibus. Quod quidem dico occultum non propter sui defectum, sed quia existit supra omnem et rationem humanam et mentem angelicam. Et quia voce exprimiuntur ea quae ratione vel mente capiuntur, ideo subdit quod illius occulti, quod est super mentem et rationem, nec potest esse nomen simplex, neque sermo compositus, exprimens ipsum ut in se est, « sed in inviis (2) est segregatum ». Et loquitur ad similitudinem sensibilibus rerum, in quibus ea sunt posita extra vias per quas homines transeunt. Ita et essentia deitatis est occulta, quia est praeter omnes vias quas ratio aut mens creata excogitare potest.

Est autem considerandum quod platonici posuerunt Deum summum esse quidem super ens et super vitam et super intellectum, non tamen super ipsum bonum, quod

(1) Al. : « aliud sit quod. »

(2) Al. : « divinis. »

ponebant primum principium. Sed ad hoc excludendum Dionysius subdit quod neque ipsum nomen bonitatis afferimus ad divinam praedicationem sicut concordantes ipsis, quasi hoc nomen per quamdam aequiparantiam ei respondeat. Sed quia desiderabile est nobis ut de illa ineffabili Dei natura aliquid quantuncumque modicum intelligamus et dicamus, consecramus Deo primo et principaliter dignissimum nomen, quod est bonum, et in hoc quidem concordamus cum « theologis », id est apostolis et prophetis, qui sacras Scripturas ediderunt, qui et hoc nomen Deo attribuunt; sed multum deficiunt a rerum veritate. Manifestum est enim quod hoc nomen *bonum*, cum sit a nobis impositum, non signat nisi quod nos mente capimus. Unde, cum Deus sit supra mentem nostram, superexcedit hoc nomen. Et quia theologi consideraverunt quod omne nomen a nobis impositum deficit a Deo, ideo ipsi inter omnes modos quibus in Deum possumus ascendere per intellectum, praedordinaverunt eum qui est per negationes, per quas quodam ordine in Deum ascendimus. Primo enim anima nostra quasi exsuscitatur et consurgit a rebus materialibus, quae sunt animae nostrae connaturalia: puta, cum intelligimus Deum non esse aliquid sensibile aut materiale, aut corporeum; et sic anima nostra negando pergat, « per omnes » divinos intellectus. Id est per omnes ordines angelorum, a quibus est segregatus Deus, qui est supra omne nomen et rationem et cogitationem. Ad ultimum autem anima nostra Deo conjungitur ascendendo per negationes in ultimis totorum, id est in supremis finibus universaliorum et excellentiorum creaturarum. Et quidem conjunctio animae ad Deum fit, inquantum nobis possibile est nunc Deo conjungi. Non enim conjungitur in praesenti intellectus noster Deo ut ejus essentiam videat, sed ut cognoscat de Deo quid non est. Unde haec conjunctio nostri ad Deum, quae nobis est in hac vita possibilis, perficitur quando devenimus ad hoc quod cognoscamus eum esse supra excellentissimas creaturas.

LECTIO IV

Epilogus.

Has nos intelligibiles Dei significationes colligentes sicut est possibile, reseravimus non solum ab earum intelligentia deficientes (hoc enim vere et angeli dicant) neque a laude ipsorum ab angelis, nam apud nos potentissimi theologi minus habent quam illorum extremi, neque a laude philosophantium illis (1), aut comitantium, sed et nobis coordinatorum extreme et subiecte. Quare recte si quidem habent dicta, et sicut secundum nos vere tetigimus deliberatione reserationem Dei nominationum ad omnium bonorum causam res est referenda, quae dat primum dicere, postea bene dicere. Et si aliquid aequipollentium est praetermissum, et illud nos secundum easdem rationes et easdem regulas subaudire oportet. Si autem ista aut non recte, aut imperfecte se habent, et a veritate aut totaliter aut particulariter erravimus; tuae sit benignitatis dirigere non voluntarie ignorantem, et tradere rationes discere indigenti, et subvenire sufficientem virtutem non habenti, et sanare aegrotare nolentem. Et haec quidem per teipsum, alia autem per alios invenientem, omnia autem ex bono recipientem, et ad nos transferre. Ne pigriteris autem amico benefaciens. Vides enim quod et nos nullum traditorum nobis thearchicorum sermonum ad nos ipsos contraximus; sed sursum currentes, ipsos et vobis et aliis sanctis viris tradidimus et trademus, sicut quidem et nos sumus sufficientes dicere, et quibus dicitur audire, secundum nihil traditioni injuriam facientes. nisi forsitan ad intelligentiam aut expositionem ipsorum infirmemur. Sed haec quidem qualiter Deo erit amicum, ita et habeantur et dicantur. Et sit quidem iste intelligibilibus Dei nominationibus secundum nos finis; ad Symbolicam autem theologiam duce Deo transibimus.

« Has nos intelligibiles Dei significationes colligentes, sicut est possibile, reseravimus. » Postquam Dionysius in hoc libro exposuit divina nomina, hic epilogat ea quae in hoc libro sunt dicta; et primo, recapitulat ea quae

(1) Forte: « de illis. »

dicta sunt; secundo, continuat se ad sequentem librum, ibi : « Sed haec quidem qualiter Deo erit amicum, ita et habeantur et dicantur . Circa primum tria facit. Primo, ostendit quomodo divina nomina exposuerit; secundo, inducit ad reddendas Deo gratias de bene dictis, ibi : Quare si recte quidem se habent dicta..., ad omnium bonorum causas res est referenda ; tertio, petit corrigi et dirigi, si qua sunt in quibus non bene dixit, ibi : Si autem ista aut non recte aut imperfecte se habent..., tuae sit benignitatis dirigere non voluntarie ignorantem .

Dicit ergo primo quod ipse in hoc libro reseravit, id est exposuit, secundum suam possibilitatem intelligibiles significationes » divinorum nominum, congregando et redigendo in unum opus. Dicit autem « intelligibiles » ad differentiam eorum quae symbolice vel metaphorice dicuntur de Deo, quorum significationes sunt sensibiles. Et ne aliquis intelligat quod ipse praesumat se sufficienter exposuisse significationes divinorum nominum, ad hoc excludendum subjungit quod non solum in exponendo significationes praedictas defecit « ab earum diligentia (1) », id est ab earum perfecta expositione, secundum quod res requirit, quia hoc neque angeli facere possent, cum non comprehendant divinam bonitatem et divinum esse et divinum vivere et alia hujusmodi, de quibus dictum est. Nec solum dicit se defecisse a laudando significationes praedictas sicut ab angelis laudantur, quia excellentissimi theologi qui sunt apud nos, deficiunt in minimis angelorum, sicut dicitur Matth., XI, quod *qui minor est in regno coelorum, major est Joanne Baptista*; neque etiam dicit se solum defecisse a laudando significationes praedictas sicut theologi philosophantes de rebus divinis, scilicet prophetae et apostoli, aut etiam socii eorum, qui canonicas Scripturas efuderunt, ut Lucas et Marcus, sed asserit se deficienter et in seite dixisse per comparisonem ad alios qui erant sui gradus et ordinis.

Deinde cum dicit : « Quare si recte quidem se habent dicta..., ad omnium bonorum causam res est referenda », concludit quia ex quo ita deficientem se cognoscit in

(1) Textus Dionysii habet : « intelligentia. »

rebus divinis, si recte se habent ea quae dicta sunt, et si secundum deliberationem sibi proportionatam vere tetigit expositionem divinorum nominum, referendum est hoc cum gratiarum actione ad Deum, qui est causa omnium bonorum, qui primo quidem dat nobis virtutem loquendi, et postea dat nobis ut hac virtute bene utamur, bene aliquid dicendo. Et tamen si aliquid est praetermissum quod aequipolleat his quae dicta sunt, oportet hoc subintelligere secundum easdem rationes et regulas secundum quas praedicta exposita sunt. Et hoc ideo dicit, quia forte aliquod nomen in Scripturis dictum de Deo, non est expositum, quod tamen aequipollet alicui praemissorum. Vel si aliquis modus exponendi est praetermissus in aliquo dictorum nominum, potest subintelligi ex aliorum nominum expositione.

Deinde cum dicit : « Si autem ista aut non recte aut imperfecte se habent..., tuae sit benignitatis dirigere non voluntarie ignorantem », petit corrigi in non bene dictis; et primo, ponit petitionem; secundo, rationem petitionis, assignat, ibi : « Ne pigriteris autem amico benefaciens ».

Dicit ergo primo quod si ista quae dicta sunt ab eo in expositione divinorum nominum, « aut non recte aut imperfecte se habent », et si ipse vel in toto vel in parte erravit a veritate, petit a Timotheo ut ex sua benignitate dirigat eum, quia si ipse alicubi erravit, non hoc fuit ex voluntaria ignorantia, et ideo vult dirigi; si qui enim voluntarie ignorant, dirigi nolunt. Haec est ergo prima conditio ex parte sui quare petit se dirigi, quia non voluntarie ignoravit. Secunda conditio est, quia secundum suam reputationem indiget addiscere; et ideo tradendae sunt ei rationes quibus addiscere possit. Supervacaneum autem videtur tradere disciplinam ei qui se non reputat disciplina indigere. Tertia conditio est, quia subveniendum est ei qui non reputat se sufficientem virtutem habere. Quarta conditio est, quia sanitatis cura impendenda est ei qui nolit aegrotat. Quomodo autem ipsum possit dirigere ostendit, subdens quod quaedam potest ei tradere ad ejus directionem, quae per seipsum Timotheus cognoscit; quaedam autem quae potest invenire accipiendo ab aliis, accipiat;

certum est enim quod recipiuntur a bono, quod est Deus; et accepta a Deo qualitercumque petit ad se transferri.

Deinde cum dicit : « Ne pigriteris autem amico benefaciens », assignat rationem petitionis positae; et primo quidem, ex parte amicitiae, quia non debet homo esse piger ad benefaciendum amico. Maximum autem beneficium alicui impenditur, si ab errore ad veritatem reducatur. Secundo, assignat rationem ex sui exemplo, quia scilicet ipse nullum sacrorum sermonum sibi traditorum ad se contraxit, id est sibi avare retinuit, sed currendo sursum ad Dei imitationem ea quae sibi tradita sunt, jam tradidit, et in futuro tradere intendit et Timotheo, et aliis sanctis viris, secundum quod ipse sufficiens est dicere, et alii sunt sufficientes audire. Et in hoc in nullo facit injuriam traditioni divinorum, cui fit injuria, dum vel tradita avare retinentur, vel inconsiderate sparguntur. Sic autem ea quae sibi sunt tradita, aliis tradere intendit, nisi forte in aliquibus ipse non sit potens ad intelligendum aut ad exponendum aliis.

Deinde cum dicit : « Sed haec quidem, qualiter Deo erit amicum, ita et habeantur et dicantur », continuat se ad sequentem librum. Et quia quaedam dixerat ad futurum pertinentia, scilicet quod tradet aliis quae sunt sibi tradita, ideo dicit quod haec ita habeantur et dicantur sicut est « Deo amicum », id est sicut Deo placet, secundum illud Jacob, iv, 15 : *Pro eo ut dicatis: Si Dominus voluerit*. Et in hoc sit finis expositionis intelligibilium divinorum nominum quantum ad ipsum. Sed intendit ulterius transire « Deo duce ad *Symbolicam theologiam* », in qua scilicet exponit nomina quae symbolice dicuntur de Deo; puta quod dicitur leo, lapis, ignis, et alia hujusmodi, qui quidem liber apud nos non habetur. Et nos post expositionem dictorum beati Dionysii longe ab ejus intellectu deficientes, corrigi de non recte dictis postulamus. Si qua autem bene dicta sunt, referendae sunt gratiae bonorum omnium largitori, qui est trinus et unus Deus, vivens et regnans per omnia saecula saeculorum. Amen.

INDEX RERUM

XIII. COMPENDIUM THEOLOGIAE.....

PRIMA PARS

| Cap. | Pag. |
|--|------|
| I. Præmium..... | 1 |
| II. Ordo dicendorum circa finem..... | 2 |
| III. Quod Deus sit..... | 2 |
| IV. Quod Deus est immobilis..... | 3 |
| V. Quod Deus est æternus..... | 4 |
| VI. Quod Deum esse per se est necessarium... | 4 |
| VII. Quod Deus semper est..... | 4 |
| VIII. Quod in Deo non est aliqua successio..... | 5 |
| IX. Quod Deus est simplex..... | 5 |
| X. Quod Deus est sua essentia..... | 6 |
| XI. Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse..... | 6 |
| XII. Quod Deus non est in aliquo genere sicut species..... | 7 |
| XIII. Quod impossibile est Deum esse genus ali- cujus..... | 7 |
| XIV. Quod Deus non est aliqua species prædicata de multis individuis..... | 8 |
| XV. Quod necesse est dicere Deum esse unum.. | 8 |
| XVI. Quod impossibile est Deum esse corpus... | 9 |
| XVII. Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore..... | 9 |
| XVIII. Quod Deus est infinitus secundum essen- tiam..... | 10 |
| XIX. Quod Deus est infinitæ virtutis..... | 10 |
| XX. Quod infinitum in Deo non importat imper- fectionem..... | 11 |
| XXI. Quod in Deo est omnimoda perfectio, quæ est in rebus, et eminentius..... | 12 |
| XXII. Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem..... | 12 |
| XXIII. Quod in Deo nullum accidens invenitur... | 12 |

| Cap. | Pag. |
|---|------|
| XXIV. Quod multitudo rationis nominum, quædicuntur de Deo, non repugnat simplicitati ejus..... | 13 |
| XXV. Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonyma..... | 14 |
| XXVI. Quod per diffinitionem ipsorum nominum, non potest diffiniri id quod est in Deo.. | 14 |
| XXVII. Quod nomina de Deo, et aliis, non omnino univoce nec æquivoce dicuntur..... | 14 |
| XXVIII. Quod oportet Deum esse intelligentem.... | 15 |
| XXIX. Quod in Deo, non est intellectio, nec potentia nec habitu, sed in actu..... | 16 |
| XXX. Quod Deus non intelligit per aliam speciem, quam per essentiam suam..... | 16 |
| XXXI. Quod Deus est suum intelligere. | 17 |
| XXXII. Quod oportet Deum esse volentem | 17 |
| XXXIII. Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam ejus intellectum..... | 17 |
| XXXIV. Quod voluntas Dei est ipsum ejus velle.... | 18 |
| XXXV. Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur..... | 18 |
| XXXVI. Quod hæc omnia a philosophis posita sunt. | 19 |
| XXXVII. Qualiter ponatur Verbum in divinis | 19 |
| XXXVIII. Quod verbum in divinis conceptio dicitur.. | 19 |
| XXXIX. Quomodo Verbum comparatur ad Patrem.. | 20 |
| XL. Quomodo intelligitur generatio in divinis.. | 20 |
| XLI. Quod Verbum quod est Filius, idem esse habet cum Deo Patre, et eandem essentiam..... | 21 |
| XLII. Quod catholica fides hæc docet..... | 21 |
| XLIII. Quod in divinis non est differentia verbi a Patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam..... | 21 |
| XLIV. Conclusio ex præmissis..... | 22 |
| XLV. Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante..... | 23 |
| XLVI. Quod amor in Deo dicitur spiritus..... | 23 |
| XLVII. Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus.. | 23 |
| XLVIII. Quod amor in divinis non importat accidens..... | 24 |
| XLIX. Quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit..... | 24 |
| L. Quod in divinis Trinitas personarum non repugnat unitati essentiæ..... | 25 |

| Cap. | Pag. |
|--|------|
| LI. Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis personarum in divinis..... | 26 |
| LII. Solutio rationis, et quod in divinis non est distinctio nisi secundum rationes..... | 26 |
| LIII. Quod relationes quibus Pater et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur; sunt reales, et non rationis tantum..... | 29 |
| LIV. Quod hujusmodi relationes non sunt accidentaliter inhærentes..... | 29 |
| LV. Quod per prædictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur..... | 29 |
| LVI. Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres..... | 29 |
| LVII. De proprietatibus, seu notionibus in divinis et quot sunt numero in Patre..... | 30 |
| LVIII. De proprietatibus Filii et Spiritus Sancti quæ et quot sunt..... | 31 |
| LIX. Quare illæ proprietates dicantur notiones... | 31 |
| LX. Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personæ..... | 32 |
| LXI. Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. | 34 |
| LXII. Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina..... | 34 |
| LXIII. De ordine actuum personalium ad proprietates personales..... | 35 |
| LXIV. Quomodo oportet recipere generationem respectu Patris et respectu Filii..... | 35 |
| LXV. Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem..... | 36 |
| LXVI. Quod proprietates relativæ sunt ipsa divina essentia.... | 36 |
| LXVII. Quod relationes non sunt exterius affixæ, ut Porretani dixerunt..... | 37 |
| LXVIII. De effectibus Divinatis, et primo de esse.. | 37 |
| LXIX. Quod Deus in creando res non præsupponit materiam..... | 38 |
| LXX. Quod creare soli Deo convenit..... | 38 |
| LXXI. Quod materiæ diversitas non est causa diversitatis in rebus..... | 39 |
| LXXII. Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est..... | 39 |

| Cap. | Pag. |
|---|------|
| LXXIII. De diversitate rerum gradu, et ordine..... | 40 |
| LXXIV. Quomodo res creatæ quædam plus habent de potentia, minus de actu, quædam e con- verso..... | 40 |
| LXXV. Quod quædam sunt substantiæ intellectua- les, quæ immateriales dicuntur..... | 42 |
| LXXVI. Quomodo tales substantiæ sunt arbitrio liberæ..... | 42 |
| LXXVII. Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturæ..... | 43 |
| LXXVIII. Qualiter est in eis est ordo et gradus in in- telligendo..... | 43 |
| LXXIX. Quod substantia, per quam homo intelli- git, est infima in genere substantiarum intellectualium..... | 44 |
| LXXX. De differentia intellectus, et modo intelli- gendi..... | 45 |
| LXXXI. Quod intellectus possibilis in homine acci- pit forma intelligibiles a rebus sensibili- bus..... | 45 |
| LXXXII. Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum..... | 46 |
| LXXXIII. Quod necesse est ponere intellectum agen- tem. | 46 |
| LXXXIV. Quod anima humana est incorruptibilis.... | 47 |
| LXXXV. De unitate intellectus possibilis..... | 48 |
| LXXXVI. De intellectu agente, quod non est unus in omnibus..... | 51 |
| LXXXVII. Quod intellectus possibilis et agens fundan- tur in essentia animæ..... | 52 |
| LXXXVIII. Qualiter istæ duæ potentiæ convenient in una essentia animæ..... | 52 |
| LXXXIX. Quod omnes potentiæ in essentia animæ ra- dicantur | 54 |
| XC. Quod unica est anima in uno corpore.,... | 54 |
| XCI. Rationes quæ videntur probare, quod in homine sunt plures animæ..... | 55 |
| XCH. Solutio rationum præmissarum..... | 56 |
| XCH. De productione animæ rationalis, quod non sit ex traductione..... | 58 |
| XCIV. Quod anima rationalis non est de substan- tia Dei..... | 59 |
| XCV. Quod illa, quæ dicuntur in esse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo..... | 59 |

| Cap | Pag. |
|---|------|
| XCVI. Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate..... | 60 |
| XCVII. Quod Deus in sua actione est immutabilis. | 61 |
| XCVIII. Ratio probans motum ab æterno fuisse, et solutio ejus..... | 61 |
| XCIX. Rationes ostendentes, quod est necessarium materiam ab æterno creationem mundi præcessisse, et solutiones earum..... | 63 |
| C. Quod Deus operatur omnia propter finem... | 63 |
| CI. Quod ultimus finis omnium est divina bonitas..... | 63 |
| CII. Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus..... | 66 |
| CIII. Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis..... | 67 |
| CIV. De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturæ..... | 69 |
| CV. Quomodo finis ultimus intellectualis creaturæ est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit..... | 70 |
| CVI. Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit..... | 71 |
| CVII. Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali et quod beatitudo est in actu intellectus. | 72 |
| CVIII. De errone ponentium felicitatem in creaturis..... | 72 |
| CIX. Quod solus Deus est bonus per essentiam creaturæ vero per participationem..... | 73 |
| CX. Quod Deus non potest suam bonitatem amittere..... | 73 |
| CXI. Quod creatura possit deficere a sua bonitate..... | 74 |
| CXII. Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes..... | 74 |
| CXIII. De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus esse..... | 75 |
| CXIV. Quid nomine boni vel mali intelligitur in rebus..... | 76 |
| CXV. Quod impossibile est malum esse aliquam naturam..... | 76 |

| Cap. | Pag. |
|---|------|
| CXVI. Qualiter bonum et malum sunt differentiæ entis, et contraria, et genera contrariorum | 77 |
| CXVII. Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicujus boni..... | 78 |
| CXVIII. Quod malum fundatur in bono sicut in subjecto.. | 78 |
| CXIX. De duplici genere mali..... | 79 |
| CXX. De triplici genere actionis, et de malo culpæ. | 79 |
| CXXI. Quod aliquod malum habet rationem pænæ et non culpæ..... | 80 |
| CXXII. Quod non eodem modo omnis pænæ contrariatur voluntati..... | 80 |
| CXXIII. Quod omnia reguntur divina Providentia... | 81 |
| CXXIV. Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores..... | 82 |
| CXXV. Quod inferiores substantiæ intellectuales reguntur per superiores..... | 83 |
| CXXVI. De gradu et ordine Angelorum..... | 83 |
| CXXVII. Quod per superiora corpora, inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur..... | 85 |
| CXXVIII. Quomodo intellectus humanus perficitur mediante potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus cœlestibus. | 86 |
| CXXIX. Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata..... | 87 |
| CXXX. Quod Deus omnia gubernat, et quædam movet mediante causis secundis..... | 88 |
| CXXXI. Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam..... | 89 |
| CXXXII. Rationes quæ videntur ostendere, quod Deus non habet providentiam de particularibus..... | 89 |
| CXXXIII. Solutio prædictarum rationum..... | 90 |
| CXXXIV. Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia..... | 91 |
| CXXXV. Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam, et præsentiam, et omnia immediate disponit..... | 92 |
| CXXXVI. Quod soli Deo convenit miracula facere... | 92 |
| CXXXVII. Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita.. | 94 |

| Cap. | Pag. |
|---|------|
| XXXVIII. Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit..... | 94 |
| CXXXIX. Quod non omnia sunt ex necessitate..... | 95 |
| CXL. Quod divina providentia manente multa sunt contingentia..... | 95 |
| CXLI. Quod divinæ providentiæ certitudo non excludit mala a rebus..... | 96 |
| CXLII. Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat..... | 97 |
| CXLIII. Quod Deus specialiter hominī providet per gratiam..... | 97 |
| CXLIV. Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quæ etiam gratiam interimunt.... | 99 |
| CXLV. Quod peccata non sunt irremissibilia.... | 100 |
| CXLVI. Quod solus Deus potest remittere peccata. | 100 |
| CXLVII. De quibusdam articulis fidei, qui sumuntur penes effectus divinæ gubernationis..... | 101 |
| CXLVIII. Quod omnia sunt facta propter hominem. | 101 |
| CXLIX. Quis est ultimus finis hominis..... | 102 |
| CL. Quomodo homo ad æternitatem pervenit, ut ad consummationem..... | 103 |
| CLI. Quomodo ad perfectam beatitudinem animæ rationalis oportet eam corpori reuniri.. | 103 |
| CLII. Quod separatio animæ a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam..... | 104 |
| CLIII. Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturæ..... | 105 |
| CLIV. Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute..... | 105 |
| CLV. Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi..... | 108 |
| CLVI. Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt..... | 109 |
| CLVII. Quod tamen omnia membra resurgent.... | 109 |
| CLVIII. Quod non resurgent cum aliquo defectu.. | 110 |
| CLIX. Quod resurgent solum quæ sunt de veritate naturæ..... | 110 |
| CLX. Quod Deus omnia supplebit in corpore deformato, aut quidquid deficiet de materia..... | 111 |
| CLXI. Solutio ad quædam quæ ibi objici possent. | 111 |

| Cap. | Pag. |
|---|------|
| CLXII. Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur..... | 112 |
| CLXIII. Qualis erit resurgentium operatio..... | 113 |
| CLXIV. Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem..... | 113 |
| CLXV. Quod videre Deum est summa perfectio, et delectatio..... | 114 |
| CLXVI. Quomodo omnia videntia Deum confirmata sunt in bono..... | 114 |
| CLXVII. Quod corpora erunt omnino obedientia animæ.. | 115 |
| CLXVIII. De dotibus corporum glorificatorum..... | 116 |
| CLXIX. Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis..... | 116 |
| CLXX. Quæ creaturæ innovabuntur, et quæ mane- bunt..... | 117 |
| CLXXI. Quod corpora cœlestia cessabunt a motu.. | 119 |
| CLXXII. De præmio hominis secundum ejus opera, vel miseria..... | 120 |
| CLXXIII. Quod præmium hominis est post hanc vi- tam, et similiter miseria..... | 121 |
| CLXXIV. In quo est miseria hominis quantum ad pœnam damni..... | 122 |
| CLXXV. Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venalia..... | 123 |
| CLXXVI. Quod corpora damnatorum erunt passibili- lia, et tamen integra, et sine dotibus.... | 124 |
| CLXXVII. Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia..... | 124 |
| CLXXVIII. Quod pœna damnatorum est in malis ante ressurrectionem..... | 125 |
| CLXXIX. Quod pœna damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus..... | 126 |
| CLXXX. Utrum anima possit pati ab igne corporeo. | 126 |
| CLXXXI. Quod post hanc vitam sunt quædam pur- gatoriæ pœnæ non æternæ ad implendas pœnitentias de mortalibus non impletas in vita..... | 127 |
| CLXXXI. Quod sunt aliquæ pœnæ purgatoriæ etiam venialium..... | 128 |
| CLXXXIII. Utrum æternam pœnam pati repugnet jus- titiae divinæ, cum culpa fuerit temporalis | 128 |
| CLXXXIV. Quod prædicta conveniunt etiam aliis spi- ritualibus substantiis, sicut animabus.... | 129 |

| Cap. | Pag. |
|--|------|
| CLXXXV. De fide ad humanitatem Christi..... | 130 |
| CLXXXVI. De præceptis datis primo homini, et ejus perfectione in primo statu..... | 130 |
| CLXXXVII. Quod ille perfectus status nominabatur originalis justitia, et de loco, in quo homo positus est..... | 131 |
| CLXXXVIII. De ligno scientiæ boni et mali, et primo hominis præcepto..... | 132 |
| CLXXXIX. De seductione diaboli ad Evam..... | 132 |
| CXC. Quid fuit inductivum mulieris..... | 133 |
| CXCI. Quomodo pervenit peccatum ad virum..... | 133 |
| CXCII. De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi.. | 133 |
| CXCIII. Quomodo fuit pœna illata quantum ad necessitatem moriendi..... | 134 |
| CXCIV. De aliis defectibus, qui consequuntur in intellectu, et voluntate..... | 134 |
| CXCV. Quomodo isti defectus derivati sunt ad postereros..... | |
| CXCVI. Utrum defectus originalis justitiæ habeat rationem culpæ in posteris..... | 135 |
| CXCVII. Quod non omnia peccata traducuntur in postereros..... | 136 |
| CXCVIII. Quod meritum Adæ non profuit posteris ad reparationem..... | 136 |
| CXCIX. De reparatione humanæ naturæ per Christum..... | 137 |
| CC. Quod per solum Deum, et per incarnatum debuit natura reparari..... | 138 |
| CCI. De aliis causis incarnationis Filii Dei..... | 138 |
| CCII. De errore Photini circa incarnationem Filii Dei..... | 139 |
| CCIII. Error Nestorii circa incarnationem et ejus improbatio..... | 139 |
| CCIV. De errore Arii circa incarnationem, et improbatio ejus..... | 140 |
| CCV. De errore Apollinaris circa incarnationem, et improbatio ejus..... | 142 |
| CCVI. De errore Euticetis ponentis unionem in natura..... | 142 |
| CCVII. Contra errorem Manichœi dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum..... | 143 |

| Cap. | Pag. |
|--|------|
| CCVIII. Quod Christus verum corpus habuit, non de cœlo, contra Valentinum..... | 144 |
| CCIX. Quæ sit sententia fidei circa incarnationem..... | 145 |
| CCX. Quod in ipso non sunt duo supposita..... | 146 |
| CCXI. Quod in Christo est unum tantum suppositum, et est una tantum persona..... | 147 |
| CCXII. De his quæ dicuntur in Christo unum, vel multa..... | 150 |
| CCXIII. Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia, et sapientia veritatis..... | 153 |
| CCXIV. De plenitudine gratiæ Christi..... | 153 |
| CCXV. De infinitate gratiæ Christi..... | 157 |
| CCXVI. De plenitudine sapientiæ Christi..... | 159 |
| CCXVII. De materia corporis Christi..... | 163 |
| CCXVIII. De formatione corporis Christi, quæ non ex semine..... | 164 |
| CCXIX. De causa formationis corporis Christi..... | 164 |
| CCXX. Expositio articuli in Symbolo positi de Conceptione et Nativitate Christi..... | 165 |
| CCXXI. Quod conveniens fuit Christum nasci ex Virgine..... | 166 |
| CCXXII. Quod beata Virgo sit Mater Christi..... | 167 |
| CCXXIII. Quod Spiritus Sanctus non sit Pater Christi..... | 167 |
| CCXXIV. De sanctificatione Matris Christi..... | 168 |
| CCXXV. De perpetua Virginitate Matris Christi..... | 170 |
| CCXXVI. De defectibus assumptis a Christo..... | 171 |
| CCXXVII. Quare Christus mori voluit..... | 174 |
| CCXXVIII. De morte crucis..... | 175 |
| CCXXIX. De morte Christi..... | 176 |
| CCXXX. Quod mors Christi fuit voluntaria..... | 177 |
| CCXXXI. De passione Christi quantum ad corpus.... | 178 |
| CCXXXII. De passibilitate animæ Christi..... | 179 |
| CCXXXIII. De oratione Christi..... | 181 |
| CCXXXIV. De sepultura Christi..... | 182 |
| CCXXXV. De descensu Christi ad inferos..... | 183 |
| CCXXXVI. De resurrectione, et tempore resurrectionis Christi..... | 183 |
| CCXXXVII. De qualitate Christi resurgentis..... | 185 |
| CCXXXVIII. Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur..... | 186 |
| CCXXXIX. De duplici vita reparata in homine per Christum..... | 187 |

| Cap. | Pag. |
|--|------|
| CCXL. De duplici præmio humiliationis Christi, scilicet resurrectione et ascensione..... | 189 |
| CCXLI. Quod Christus secundum naturam humanam judicabit..... | 190 |
| CCXLII. Quod ipse omnè judicium dedit filio suo, qui horam scit judicii..... | 191 |
| CCXLIII. Utrum omnes judicabuntur, an non..... | 193 |
| CCXLIV. Quod non erit examinatio in judicio, quia ignoret, et de modo, et loco... .. | 195 |
| CCXLVI. Quod Sancti judicabunt..... | 196 |
| CCXLV. Quomodo distinguantur articuli de prædicatione..... | 198 |

SECUNDA PARS : DE SPE

| | |
|---|-----|
| I. In quo ostenditur, quod ad perfectionem christianæ vitæ necessaria est virtus spei. | 199 |
| II. Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant, quæ a Deo sperant, et diversitate orationis ad Deum, et ad hominem..... | 199 |
| III. Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo..... | 200 |
| IV. Causa quare, quæ speramus, debemus ab ipso Deo orando petere..... | 201 |
| V. Quod Deus, a quo orando sperata petimus debet vocari ab orante : Pater noster, et non meus... .. | 203 |
| VI. Ubi ostenditur Dei Patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum per hoc, quod dicitur : Qui es in cœlis..... | 204 |
| VII. Qualia sunt, quæ sunt a Deo speranda, et et de ratione spei..... | 206 |
| VIII. De petitione in qua docemur desiderare, quod cognitio Dei quæ est in nobis inchoata, perficiatur et quod hoc sit possibile..... | 207 |
| IX. Secunda petitio, ut participes gloriæ nos faciat..... | 209 |
| X. Quod regnum obtinere est possibile..... | 219 |

XIV. EXPOSITIO SUPER DIONYSIUM, DE DIVINIS NOMINIBUS 220

Prologus.....

CAPUT PRIMUM. Quae sermonis intentio et quae de divinis nominibus traditio..... 222

Lectio I. Compresbytero Thimotheo Dionysius presbyter..... 222

Lectio II. De ratione divinarum nominum..... 237

Lectio III. Quomodo Deus nominari possit..... 254

CAPUT SECUNDUM..... 269

Lectio I. De unita et discreta theologia, et quae est divina unitio et discretio..... 269

Lectio II. Quae sit unitio et discretio in divinis..... 278

Lectio III. Quaedam est propria unitio sub communi modo discretionis..... 288

Lectio IV. 294

Lectio V. Verba sanctissimi Hierothei de laude Jesu..... 304

Lectio VI. 308

CAPUT TERTIUM. Quae orationis virtus et de Beato Hierotheo et de Reverentia et tractatu Theologico..... 314

Lectio I..... 314

CAPUT QUARTUM. De Bono, Lumine, Pulchro. Amore, Extasi et Zelo et quod malum neque existens, neque ex existens, neque in existentibus est..... 328

Lectio I..... 328

Lectio II. Bonitas divina in irrationibus..... 340

Lectio III. De nomine luminis..... 346

Lectio IV. De lumine, quomodo lumen intelligibile attribuitur Deo..... 354

Lectio V. De pulchro divino et qualiter attribuitur Deo..... 360

Lectio VI..... 367

Lectio VII. Motus angelorum et animarum quales sint..... 371

Lectio VIII. Conclusio causalitatis et pulchri et boni..... 376

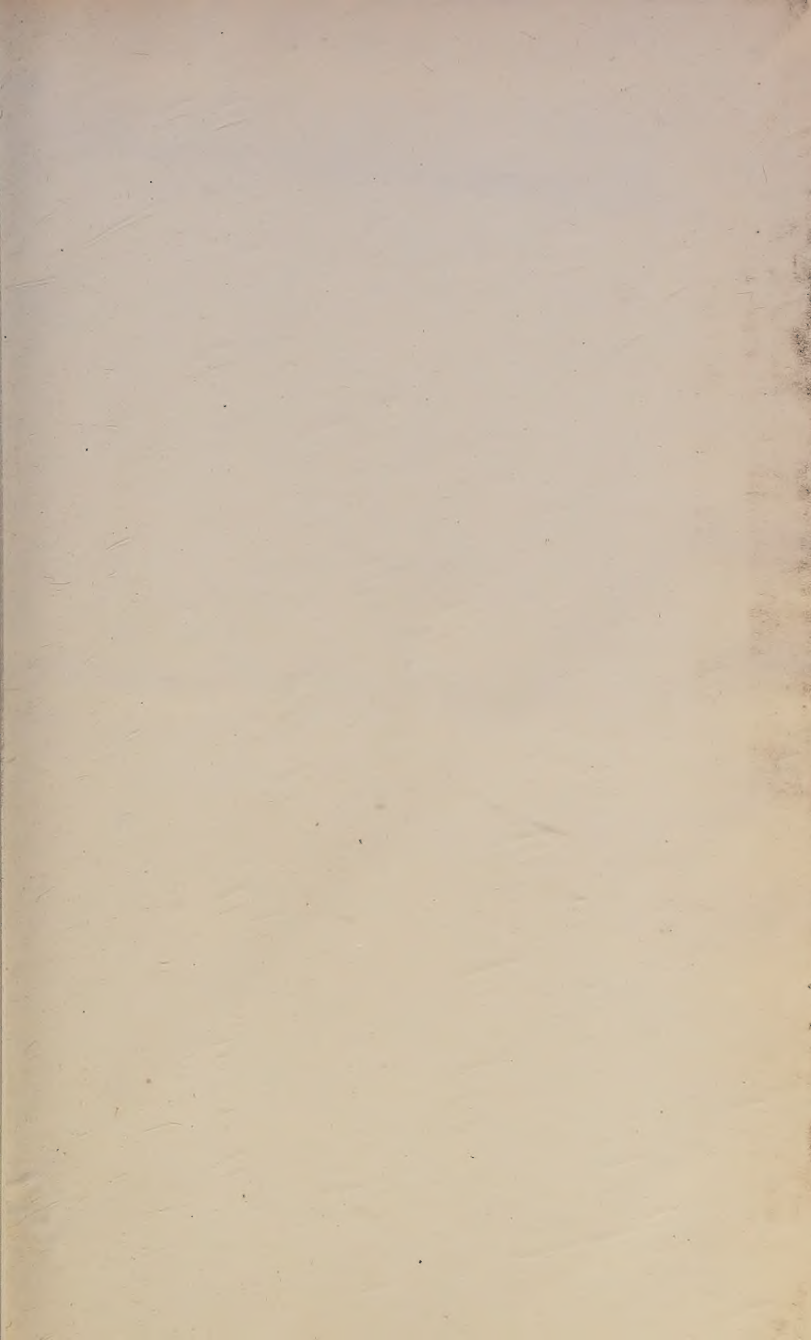
Lectio IX. 381

Lectio X. De extasi; de zelo..... 394

Lectio XI. Quare Deus dicitur amor et dilectio... 399

| | Pag. |
|---|------------|
| Lectio XII. Verba sancti Hierothei ex amativis hymnis..... | 403 |
| Lectio XIII. Quod malum neque existens, neque in existentibus..... | 408 |
| Lectio XIV. Solutiones quæstionum dictarum..... | 411 |
| Lectio XV. Unde proveniat malum in rebus..... | 416 |
| Lectio XVI. Solutiones dubitationum..... | 420 |
| Lectio XVII..... | 431 |
| Lectio XVIII. Quod in creaturis malum non sit aliquid..... | 436 |
| Lectio XIX. Neque dæmones sunt natura mali.... | 439 |
| Lectio XX. Quomodo sit malum in animabus..... | 447 |
| Lectio XXI. Malum non est in rebus naturalibus. | 450 |
| Lectio XXII. Utrum malum ex bono causetur..... | 459 |
| Lectio XXIII. Quomodo mala possint esse divina providentia existente..... | 469 |
| CAPUT QUINTUM. De existente, in quo et de exemplis..... | 475 |
| Lectio I..... | 475 |
| Lectio II. Deus est causa particularium entium.... | 494 |
| Lectio III. De exemplaribus rerum..... | 502 |
| CAPUT SEXTUM. De vita..... | 507 |
| Lectio I..... | 507 |
| Lectio II. Causalitas quantum ad proprietates humanæ vitæ..... | 512 |
| CAPUT SEPTIMUM. De Sapientia, Mente, Ratione, Veritate et Fide..... | 516 |
| Lectio I..... | 516 |
| Lectio II. Causalitas divinæ sapientiæ primo in generali..... | 521 |
| Lectio III. Quomodo Deus cognoscit per divinam sapientiam..... | 527 |
| Lectio IV. Quomodo cognoscatur Deus..... | 532 |
| Lectio V. Quæ sapientiæ adjunguntur..... | 536 |
| CAPUT OCTAVUM. De Virtute, Justitia, Salvatione, Liberatione, Iniquo et de Inæqualitate..... | 540 |
| Lectio I..... | 540 |
| Lectio II. Processus divinæ virtutis in speciali.... | 544 |
| Lectio III. Objectiones contra virtutem divinam.. | 549 |
| Lectio IV. De justitia Dei..... | 552 |
| Lectio V. De effectibus divinæ justitiæ..... | 557 |

| | Pag. |
|--|------------|
| CAPUT NONUM. De Parvo, Magno, Eodem, Altero, Simili, Dissimili, Statione, Sessione, Motu, Æqualitate..... | 562 |
| Lectio I. De Parvo..... | 562 |
| Lectio II. De eodem et altero — Alterum attribuitur Deo..... | 570 |
| Lectio III. De simili et dissimili | 578 |
| Lectio IV. De statione, sessione et motu..... | 581 |
| CAPUT DECIMUM. De omnipotente, vetere dierum, iniquo et de aevo et de tempore..... | 588 |
| Lectio I..... | 588 |
| Lectio II. De Deo antiquo dierum..... | 593 |
| Lectio III. De aevo et tempore..... | 596 |
| CAPUT UNDECIMUM. De pace..... | 601 |
| Lectio I..... | 601 |
| Lectio II. De pace in speciali | 605 |
| Lectio III. Quomodo omnia pacem desiderant et cum sint diversa | 613 |
| Lectio IV. De divinis perfectionibus..... | 620 |
| CAPUT DUODECIMUM. De sancto sanctorum. Rege regum, Domino dominorum, Deo deorum..... | 626 |
| Lectio unica..... | 626 |
| CAPUT DECIMUM TERTIUM. De perfecto et uno..... | 634 |
| Lectio I..... | 634 |
| Lectio II. De uno..... | 639 |
| Lectio III. Quomodo unum attribuitur Deo..... | 643 |
| Lectio IV. Epilogus..... | 651 |





208.61

Aq 56



27638

S. THOMAE AQUINATIS

AUTHOR

Opuscula Omnia
Vol. 2

TITLE

Opuscula Genuina Theologica

(Mandennet)

LOANED

BORROWER'S NAME

Newport FEB 4

Flynn

Waisa

Mace

Moan

Wall

Swann

Alberts

Tom

Sh

H

27638



